

سلسلة المنهج الفلسفي

٩

مارتن هيدجر

نداء الحقيقة

ترجمة وتقديم ودراسة

د. عبدالغفار مكاوي

كلية الآداب — جامعة القاهرة

١٩٧٧

دار الثقافة
للطباعة والنشر
بالقاهرة



سلسلة المنصوص الفلسفية

٩

مارتن هيدجر

نداء الحقيقة

ترجمة وتقديم ودراسة

د. عبد الغفار مكاوي

كلية الآداب — جامعة القاهرة

١٩٧٧

دار الثقافة
بالقاهرة
للطباعة والنشر

مارتن هيلجر

نداء الحقيقة

(ماهية الحقيقة — نظرية أفلاطون عن الحقيقة — ألثيا :
هيراقليطس ، الشذرة السادسة عشرة)

إهداء

إلى

فؤاد زكريا . .

المدين الكبير ، والفيلسوف الحق

تمهيد

ما الحقيقة ؟

أين نجدها وكيف نعرفها ؟

بأى سهم نريش طائرها الأبيض المستحيل ، أى قفص يتسم لآفاقها البعيدة وأسفارها العديدة فى البلاد والأجيال ؟ ما هى معانيها المختلفة باختلاف المذاهب والمدارس ، عند القدماء والحديثين ، والمثاليين والواقعيين ، فى المنطق ونظرية المعرفة ، بمدلولها الوجودى (أو الأنطولوجى) ، والعمل أو النفعى ؟ أهناك حقيقة مطلقة أم حقائق نسبية ؟ أهى الحقيقة الأصلية التى نتطلع إلى نورها ، ونحاول أن ندمج فيها ونتحقق بها ونقف منها موقف التسليم والخشوع ، أم الحقيقة الفعلية التى نفزوها وننتزعها انتزاعا كما يقول أبو البركات البمدادى فى المعبر فى الحكمة وجوته فى فاوست وهيدجر فى بعض نصوصه ؟ أنشارك نحن البشر فى صنعها وخلقتها ؟ أم ليس علينا إلا أن نظهر بيتنا ليكون أهلا لزيارتها ، ونهىء مصباحنا لى تلمس فتيله بشرارتها ؟ أنتقدم نحوها خطوة خطوة ، أم ننفتح عليها ونتركها تكون وتغير ؟ السكل حقيقته ، كما يقول بيراندالو فى عنوان إحدى مسرحياته أو كما يفهم من قول بروتا جوارس : للشاعر والفنان ، والعالم والفيلسوف ، والعالم والفلاح ، والمفكر ورجل الشارع ؟ أم أن الحقيقة قيمة نظرية ومثال معرفى يسو على التغير والتطور ، ويرتفع فوق الزمان والمكان ؟ أهى كيف

وصفة أم علاقة بين ذات وموضوع ووعى ووجود؟ أنلتمسها فى اتساق الفكر مع نفسه ، أم فى تطابق العقل مع الأشياء أو الأشياء مع العقل؟

أهى غاية أم وسيلة ، طريق أم هدف ، فكر أم فعل ، خلق وكشف أم إنجاز وتحقيق عملى ، انعكاس للواقع على الشعور أم فعل يحض لهذا الشعور؟ أليها مقاييس موضوعية تحدد شروطها وتجنبها الزيف والخطأ ، أم هى كامنة فى ضمير الذات الحليمة المتقنعة على العلم والموضوعية والقياس والتحديد؟ أنصل إليها حين تتحقق الفكرة العينية السكالية ويكتمل وعى المطلق بذاته ، أم نغزل بساطها اللانهائى خيطا خيطا مع كل كشف علمى جديد وكل فعل بشرى يسجل صراعنا مع الطبيعة والواقع وتعبنا وكفاحنا عبر التاريخ؟ متى تكون الحقيقة حية أو ميتة ، خصبة أو عقيمة ؟ متى تكون نوعاً من الخطأ لا يستطيع نوع معين من الأحياء أن يعيش بدونها — كما يقول نيتشه — وكيف يكون الخطأ — لا الإصرار عليه ! — خطوة على الطريق إليها ؟ إلى أى حد تتفق ماهيتها مع مفهوم الإغريق عن « الأليثيا » من أنها فعل الكشف الذى يخرجها من طوايا الخفاء والاحتجاب ؟ أهى فى النهاية قضية معرفة بما هو موجود والتعبير عنه بالحكم — مصداقاً لعبارة أرسطو المشهورة من أن الحكم الصادق هو الذى يقول عن الموجود إنه موجود ، وعن غير الموجود إنه غير موجود — أم تتصل إلى جانب ذلك بمجال الدين والوحى ، والشعور والفن ، والسلوك والأخلاق ؟..

أستلله لا آخر لها . تصحبت الإنسان منذ أن بدأ يعى ويميز باللغة ، وستبقى ما بقى العالم والإنسان . وضفت عنها مئات الكتب والبحوث ،

واختلفت حولها المذاهب والعقول والقلوب ، وستظل مختلفة ما دامت تواجه الألغاز في الباطن والظاهر ، والداخل والخارج . ولقد عشت معها في الفترة الأخيرة من حياتي ، وحيرتني كما حيرت غيره . ثم دلتني رحلتي الطويلة مع « هيدجر » إلى اختيار درب واحد من مقاهتها ، والاكتفاء بخيط واحد من عقدتها المتشابكة . وعكفت على نقل النصوص الثلاثة التي تجدها بين يديك ، ثم حاولت أن أقدم لها بمقدمة عن مشكلة الحقيقة ، فوجدت أن الموضوع أضخم من كل المقدمات ، وأن هناك من وفاء حقه في لغتنا العربية أو كاد ، وأقصد به الدكتور فؤاد زكريا الذي خصص له رسالته في الدكتوراه (وإن لم يتكرم بنشرها بعد) والذي يشرفني أن أهدى إليه هذا الكتاب . ثم فكرت أن أمهد للكتاب بصفحات عن فلسفة هيدجر ، وإذا بالتمهيد ينمو ويتسع على هذه الصورة التي أرجو أن تكون وافية بقدر الطاقة ، وإذا بالتمهيد نفسه يحتاج إلى تمهيد أوجزه في هذه الملاحظات :

١ — لن نجد مثقفاً في عالمنا الحديث لم يعرف شيئاً قليلاً أو كثيراً عن هيدجر ، أو لم يقرأ له أو عنه في مجال تخصصه واهتمامه ، أو لم يسمع باسمه في محاضرة تتناول شئون الفلسفة والتراث الفلسفي . والواقع أن أهميته لا ترجع إلى كونه « فيلسوفاً » بالمعنى التقليدي المفهوم من هذه الكلمة ، بل إلى أنه يمثل تحولاً بارزاً في الفكر المعاصر ، ودعوة الإنسان إلى فكر جديد . ولهذا تلمس تأثيره على دراسة الفلاسفة بمعناها الضيق ، كما تتبينه على مختلف الميادين من شعر وفن ونقد أدبي ، إلى علوم طبيعية ونسبية وطبية وإنسانية ، كما يتجلى أيضاً في موجة التحمس الشديد له أو تيسار السخط البالغ عليه .

وتنظر في ناحية فتعبرك هالة السحر التي تحيط به ، أو يفجأك سيل الشتائم التي يقذفه بها خصومه . وبين الطرفين مئات البحوث والدراسات التي تسكتب عنه وتحاول أن تقيمه من هذا الجانب أو ذاك . ويتعذر عليك أن تتخذ موقفا موضوعيا منصفاً لعل ساعته التاريخية لم تأت بعد . ولكنك ستعرف على كل حال أنه الحفيد الشرعى لبعض أجداده من أصحاب الطموح الخفيف: كانط وهيجل ونيقشه ، وإن هذا هو قدر كل فكر يريد به صاحبه أن يحدث تغييرا شاملا ويحول التيار في اتجاه جديد . فلما أن ترفضه كله أو تقبله ، لأنه ينطوى على محاولة جبارة لنسخ كل ما سبقه أو على الأقل إعادة النظر فيه ، وهو لمذا لا يمكن أن يخلو من الشطط والإسراف . وستجد نفسك - كما يقول المنطقة - بين قرني الإخراج : فلما أن تتبنى وجهة النظر الجديدة فتجرفك وتستولى عليك بحيث يصبح كل ما سبقها في ذمة التاريخ ، أو تحكم عليها من وجهة نظر ثابتة آمنت بها أو اعتدت عليها ، فيبدوا لك كل فلسفة هيدير طلاء لفظيا ونقشا معقدا بغير جدار يستند اليه ، أو مجرد محاولة للتعبير عن « اللامعقولية » بأسلوب معقول بل مضن للعقل ! فإذا حاولت أن ترتفع فوق كلا الطرفين اللذين أضرا بهذه الفلسفة بدرجة متساوية ، وجدت صعوبة في اكتشاف الجوانب الإيجابية التي سلمت من مبالغات الأصدقاء والأعداء . ولا يبقى لك إلا أن تدخل بنفسك عالم الفلاسف لتحاول أن تجرب تجربته « من الداخل » قبل إصدار حكم موضوعي أخير . ربما يطول انتظارنا له ، وربما يكون مستحيلا في حياة الفيلسوف نفسه !

— • —

٢ — إذا كان من المعتاد أن نسأل : بمن تأثر الفيلسوف ؟ فإن الجواب في حالتنا هذه عسير إلى أبعد حد : فالفيلسوف الأصيل — كالأديب الأصيل — يلتقط غذاءه الفكري من مختلف الموائد ، فيسيغه وبحوله إلى دم يصعب أن نحمله لنقول : هذه السكريات الحمراء من فلان ، وهذه البيضاء من علان ! وقارى هيدجر يراه يدخل في حوار مع أعلام التراث الفلسفي ، ويذهل لعلمه الواسع بينابيعه القديمة والوسيلة والحديثة . ولكنه يلاحظ أيضاً أن معظم حوارهم يدور مع فلاسفة وشعراء ، في مقدمتهم : هيرل ، ماكس شيلر ، دلتاي وبرجسون وفلاسفة الحياة ، الكانتيون الجدد ، كيركجور ، هلدراين ، رلكه ، تراكل ، وقبل هؤلاء كانط وهيجل ونيتشة ، وأوغسطين ودونس سكوتس والأكويني ، وأرسطو وأفلاطون ، ومن قبلهم جميعاً المفكرون قبل سقراط — وبخاصة هيراقليطس ! ومع ذلك يمكن القول بأن أكثر من أثر عليه هما دلتاي — الذي أخذ عنه وجهة النظر « المباطلة » أو الكامنة التي لا تستمين أى حقيقة مجاوزة للعالم ، ومنهج في تفسير الوجود الإنساني من داخله دون افتراض أى مبدأ عال ، ونزعتهم التاريخية القائمة على التفهم والتجربة الحية — وكذلك كيركجور — الذي لا يميل كثيراً إلى الاعتراف بتأثيره عليه أو يقلل من شأنه على أقل تقدير ! وقد أخذ عنه الجو الروحي الوجودي والإحساس المنفجع بالوحد والغربة والذنب . ولا شك أيضاً أنه تأثر إلى أقوى حد بتأملات أوغسطين عن الزمان وفكرته من اللحظة بوجه خاص باعتبارها « توتر النفس » الذي تستجمع فيه الماضي وتنبأ للمستقبل ، كما أخذ عن أرسطو إثارة مشكلة

الوجود بأسرها وفسر كأنط تفسيراً لا يرضى الكثيرين ..

مهما يكن من شيء ، فليس من الإنصاف أن نجعل من فكر هيدجر بناءً تليفياً نرد كل حجر فيه إلى أصحابه ، فقيه إلى جانب التأثير الحتمى بالتراث مركب جديد وأصيل ، وخاتمه الخاص يلون كل أجزائه بل كل عبارة فيه . ولا يزال هذا الفكر أشبه بجبل شامخ لم تطرق كل شعابه ومسالكه ، أو كنز غنى لم تنفض كل ثرواته . وفيه نقط انطلاق للبحث لم تمس خيوطها بعد ، ومشكلات لم تجد الحل الأخير . ولعل السنين المقبلة أن تقدم النظرة الموضوعية الصالحة للحكم عليه ، بعد أن يتغير الزمان والجو الذى نعيش فيه ، ولا يعود هيدجر مجرد فيلسوف « أزمة » يتحدث للإنسان فى « محنة وجوده » — عندئذ يمكن أن نحبو هالة السحر التى تشع من جبينه ، كما تخفت أصوات السخط التى تعالى حوله ، عندئذ بوضع فى ميزان العقل الصحيح !

٣ — لا شك أن قارىء هيدجر يشعر بجوقا تم مفعج ، ترفرف عليه أجنحة الموت والمأساة . ولكننا نخطئ ، لو أسأنا فهمه وتصورناه داعية اليأس والتشاؤم والمدمية واللامعقولية كما نعتيه الكثيرون . فتفكيره فى محنة العصر لا يجعله نذير خراب ، وحسه الجاد العميق لا يسببه بسواد التشاؤم . صحيح أن فكرة العلو — أو الترانسندنس — تقوم عنده بدور هام . ولكنه علو مرتبط بطابع الإمكان الذى يمر عن صميم ماهية الإنسان . فهو لا يبلغ النهاية أو التمام أبداً بل يحيا دائماً حياة كائن « لم يكن بعد » لأنه يسمى إلى تحقيق إمكاناته ، ولا بد أن يعلو فوق وضعه الحاضر باستمرار . هذا العلو قانون أساسى من قوانين وجوده المرتبط بالمستقبل على نحو ما سنرى

بعد . ومع هذا فنحن نفتقد لديه الملو ذا « البعد الرأسى » إن صح هذا التعبير ، الذى نجده عند أفلوطين أو عند فيلسوف معاصر مثل ياسبرز . وأعتقد - إن لم أكن مخطئاً - أن هذا « الملو الرأسى » الذى يتجه بالإنسان إلى الحقيقة العالية كان خليقاً بأن يخفف من وطأة القتامة والجهامة والمأساوية التى تشيع فى عاله .. -

أضف إلى هذا أننا نظلمه من ناحيتين : إذا وصفناه بأنه ممثل الجناح الملحد من فلسفة الوجود ، كما هى العادة فى معظم ما يكتب عنه ، وإذا دمغنا فلسفته بالاستاتيكية أو السكون والسلبية ، كما يذهب أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى مثلاً^(١) . فبيدجر نفسه يرفض أن توصف فلسفته بالإلحاد ، وينكر هذه الكلمة النظمية كل الإنكار . بل أنه ليصرح فى بعض أحاديثه بأن فكره يهيم « بعد القداسة » الذى يجب أن يسبق كل حديث عن الله أو الدين . والمتأمل لفلسفته لن يخطئ فيها تأثير الأفلاطونية الحديثة وأوغسطين والمصر الوسيط وباسكال وكيركجور وإذا كان قد حرص دائماً على البعد عن المدين ، فإنه لم يقلق باب الحوار بينه وبين رجال اللاهوت المسيحى الذين أفادوا من كثير من جوانب فلسفته . ولو أمعنت النظر فى فلسفة الوجود عنده وعند غيره لمست تأثير التصورات الدينية عليها بصورة لا يمكن أن تخطئها العين ألا يذكر ك وصفه الإنسان بأنه الموجود الذى بهتم

(١) راجع الزمان الوجودى ، القاهرة ، النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٥ ص ٢٠٠ وارجع أيضاً إلى حديثه الأخير مع الدكتور الجندى خليفة عن الوضع الفيلسفى الراهن فى العالم العربى ، المنشور فى مجلة « الثقافة » الجزائرية ، العدد ٢٦ ، أبريل - مايو ١٩٧٥ .

بوجوده وكلامه عن المم وحرصه على تحقيق الوجود الأصيل - بما تسمى اليه الأديان من الخلاص والنجاة ؟ ألا تدس في تحليلاته الذنب والضمير أصداء بعيدة من الخطيئة الأولى ؟ صحيح أنها قد اجتثت من جذورها الدينية الأصلية ودخلت في سياق التفسير « المباطن » البعيد عن كل حقيقة عالية ، ولكنها لا تزال مع ذلك تفوح برائحة العاطفة الدينية الحارة - وإن تكن عاطفة مقدين عنيد عاص !

٤ - لا شك أننا نميل بطبعنا إلى تصنيف الناس ووضعهم في «خانات» وهذا يربحنا منهم إلى حد كبير أ فإذا عرفت أن هذا الرجل «ماركسي» أو «وجودي» ، «تقدمي» أو «رجعي» ، «عدي» أو «واقعي» أو «رومانتيكي» أمكنك بعد ذلك أن تحبسه في سجن محدد لا يخرج منه أبداً ! هذا - كما تعلم - هو الاتجاه الغالب عندنا على صغار النقاد والكتاب الذين يملأون حياتنا صياحا وشوشرة ، ويقذفون الناس بأحجار الشعارات والمصطلحات التي لم يحاولوا تمثيلها والتساؤل عن أساسها ومصدرها وسياقها في تاريخ الأدب والفكر والحياة . ولن تعدم أيضاً أمثال هؤلاء في الغرب ، وإن كانوا بطبيعة الحال أكثر علما ووعيا وأشد بعداً عن التظاهر والضحجيج والدجل . فكم من ناقد أو شارح اتهم هيدجر بالعدمية والرجعية واللامقولية ، بل اتهمه بتأييد الإمبريالية والرأسمالية وحمله مسئولية أي حرب ذرية مقبلة ستحقق الموت والعدم الذي طالما تفنى به !

وقد تسأل - إن كنت من المفرمين بالتصنيفات - ألم يكن الأولى بهيدجر أن يطلق على بحثه في الوجود الإنساني اسم « الأنثربولوجيا » بدلا

من « الأنطولوجيا الأساسية » ، ما دام يبدأ من الإنسان ولا يتجاوز دائرته (على الأقل في المرحلة الأولى من تفكيره) وما دام يعرف الإنسان بأنه هو الموجود الذى يهتم بوجوده أو بالأحرى بإمكان وجوده ؟ ولكنك فى هذه الحالة تنسى السؤال الأساسى الذى انطلق منه وهو السؤال عن معنى الوجود ، وتنسى أن بحثه فى الوجود الإنسانى (أو الآنىة) وبنية وأحواله ومسلكه من العالم المحيط به لم يكن سوى معبر إلى ذلك السؤال لم يكن الإنسان بما هو إنسان — كما هى الحال فى الأنثروبولوجيا — هو موضوع هذا البحث ، بل كان وسيلة الوصول إلى تصور واف عن الوجود . ولهذا كان سؤاله : هل هناك طريق يؤدى من تنهى الإنسان إلى الوجود ؟ وظل موقف هيدجر من هذه المشكلة موقفاً نظرياً — على العكس من ياسبرز الذى أكد أهمية الجانب العملى فى الوصول إلى تحقيق الوجود الذاتى — بينما تركها هيدجر مسألة خاصة بالآنية ننسها تحددها بنفسها فى المواقف التى تواجهها . وقد تسأل أيضاً : إذا كانت فلسفة هيدجر قد تناولت عدداً كبيراً من الظواهر والوقائع « اللامعقولة » التى لم تنتبه إليها الميتافيزيقا التقليدية ، وعبر عنها كبر كجور كما عبرت عنها فلسفة الحياة فى صورة تقسم بالمفارقة التى ما لبثت أن رفضت بدعوى أنها غير علمية — إذا كانت قد تناولت هذه الوقائع وأضفت عليها الطابع الأنطولوجى والظاهراتى ، فهل تكون فلسفته عقلانية أو لا عقلانية صوفية ؟ والجواب على هذا أنه يشجع كلا الموقفين الأحاديين : فالعقلانية فى رأيه « بلا قوة » ، والصوفية « بلا هدف » — ولهذا فمن التجنى أن تسمى فلسفته عقلانية صوفية أو صوفية عقلانية

لأنها تنفذ إلى طبقات أعمق لا تعرف عنها هذه المواقف الأحادية شيئا .
لهذا نجد لديه هذه العبارة الجديرة بالالتفات : « ان النزعة اللاعقلانية
- بوصفها الطرف المقابل للعقلانية - لا تتحدث إلا كحديث الأحوال عما
تعمى عنه النزعة العقلانية^(١) » ولهذا لن يمكنك أن تتابع تحليله اللهم -
أو للانسان الذى يهتم بوجوده - حتى تتخلص من كثير جداً من التصنيفات
المألوفة والمفاهيم التقليدية . ولعل هذا أن يكون من أسباب صعوبته وما
يبدو لديه من تعسف للكلمات والنصوص ولى أعناقها ! ومن لم يعود
على هذه الرؤية الجديدة فسيظل يتخبط فى فلسفته كما يتخبط المكشوف بين
الألوان التى تحاول عبثاً أن تشرحها له .. ولو قرأته بإمعان وصبر وبغير
أفكار مسبقة - كما يتطلب المنهج الظاهريأتى الدقيق - فلن تجد لديه
عدمية ولا سلبية ولا قدرية ، بل تصمياً وسمياً مقصلاً إلى تحقيق الوجود
الأصيل . انه فيلسوف وجود قبل كل شيء ، بعيد عن أى تنويم أخلاقى ،
وكل هدفه من تحليلاته الأنطولوجية الخالصة أن يصل إلى معنى الوجود
العام أو يجد طريقاً يوصل اليه . ولهذا لم يخطئ الذين سموه أرسطو العصر
الحديث ، ولا أخطأ الذين قالوا أننا نتعلم منه شيئاً لا نتعلمه إلا من كبار
الفلاسفة منذ أفلاطون إلى كانط . وهيجل : ذلك هو القدرة على التفلسف
وطرح السؤال وإثارة الفكر . وهذا هو الذى يبقى مما يؤسس الفلاسفة ،
إن جاز لنا أن نتصرف فى عبارة هلدلين عن الشعراء ! والمهم بعد كل
شيء أن نتعلم منه كيف نفكر ، لا أن نتركه يفكر لنا ... وأن نفكر معه

(١) الزمان الوجودى ، ص ١٢٦ .

لا أن تفكر مثله . ونحن بالذات أحوج ما نكون إلى معرفة هذا ..

هـ — سيلاحظ القارئ أن هيدجر ينطلق في تحليلاته الأنطولوجية للوجود الإنساني (الآنية) من الحياة اليومية أو « الموقف الطبيعي » الذي نحياه جميعاً . وهذه التحليلات للوجود — في العالم والوجود — بالقرب من الأشياء والمعيه والأداتية ... إلخ تعد من أئمن ما قدمه هيدجر للحياة الفلسفية . ولكننا سنلاحظ مع ذلك أنه يسرف في الكلام عن ألوان « السقوط » في هذه الحياة اليومية المبتذلة « والضياغ » وسط « النار » ، إلى جانب عدم التزام الدقة في تحديد الكلمات اليومية الغامضة تحديداً منطقياً محكماً . هل معنى هذا أنه خرج عن تحليلاته الوجودية الخالصة ؟ وهل أصدر أحكاماً تنويعية على « الناس » على العكس مما صرح به دائماً من أن بحوثه الأنطولوجية لا علاقة لها بأي نوع من أنواع التقويم ؟ وما وجدت أنني تجاوزت هذه التحليلات إلى شيء من التقويم الذي أعترف أنني اندفعت إليه تحت تأثير الظروف العامة أو الخاصة التي أعيش فيها . وربما يكون هذا تعبيراً عن سعي إلى « الوجود الأصيل » وإيماني بأن مهمة الفلسفة الكبرى والفكر بوجه عام أن تهدينا إليه . لا شك أنني تخطيت الحد الذي وضعه هيدجر ، ولكن ألم يتجاوزوه هو نفسه بتحليلاته لهذا السقوط ؟ أيمكن أن ينصل الوجود عن القيمة ، والأنطولوجيا عن الأخلاق ؟ ان السؤال لا يزال مطروحاً على كل حال . وبؤيد ظني ما نجده في كتابات هيرجر المتأخرة من هجوم عنيف على الحس السليم وإصرار على أن التفلسف لا يبدأ إلا بالتخلص منه وإعلان الحرب عليه !

٦ - بوشك هيدجر أن يكرر كلمة « الوجود » في كل سطر يكتبه !
 ولهذا لا بد أن نحاول لقاء الضوء على هذه الكلمة . ويمكن أن نلاحظ
 بوجه عام أنه يستخدم الكلمة بمعناها الكلى الأفلاطوني ، أى بمعنى وجود
 الموجود دون معناها عند أرسطو وهو الموجود بما هو موجود . والواقع أنه
 يمتدح في الكلام عن الوجود دون تحديد منطقي له - إذ أن الكلام عن
 الوجود بهذا الأسلوب الأفلاطوني على أنه موضوع يفترض وجوداً سابقاً
 عليه هو وجود الوجود وهكذا إلى ما لا نهاية كما بين فرائز برنتانو بحق -
 أضف إلى هذا أنه لا يميز بين المعاني المختلفة التي تستخدم بها كلمة « يوجد »
 أو « يكون » في عباراتنا اليومية . فهي أحياناً تكون « رابطة » كما في قولنا
 مثلاً: « السماء (تكون) زرقاء » ، وأحياناً تشير إلى العضوية في فئة معينة، كأن
 نقول مثلاً « طه حسين أديب » أو « الأسد حيوان صحراوي » إلى غير ذلك
 من الاستخدامات التي رمز لها المنطق الرياضي بعلاقات الهوية والتضمن والعضوية
 في الفئة إلى جانب استخدام الكينونة من ناحية الجهة كالإمكان والضرورة .
 الخ وغير ذلك من الحالات التي لم يمن هيدجر بتمييزها بوضوح قبل الشروع
 في بعونه الأنطولوجية . هذا إلى استخدامه لكلمة العدم - خصوصاً في
 محاضراته عن الميتافيزيقا - وكأن العدم موضوع أو اسم ، على الرغم مما
 ينطوى عليه هذان مشكلات منطقية عديدة تنجم عن استعمال اللغة اليومية
 النامضة ونحوها غير الدقيق ، أو عن استخدام نفس الكلمة بمعنى واحد في
 المجالين العلمى والمادى معاً دون تمييز ، أو إضفاء شحنات عاطفية على كلمات
 لا تحتملها أو بمعنى مختلف تمام الاختلاف عن معناها المألوف في التراث والتقليد .

في الوقت الذي كان من الممكن أن ينحت لها كلمة جديدة... الخ^(١).
ولو نظرنا من الناحية التاريخية لرأينا أن وجود الإنسان الذي يقصده هيدجر بعيد عن تصور فلسفة الحياة له أو تصور الشخصية (عند شيلر مثلاً) أو المثالية الهيكلية. فليس هذا الوجود منبعاً أخلاقياً للحياة ولأرواحاً مطلقاً ولا حياة شاملة أو عقلاً كونياً يمكن أن يحتضن الإنسان ويطويه وبؤمته من الخطر. ذلك لأن الوجود الذي يقصده هيدجر هو من ناحية «مكان» على الإنسان أن يحققه بالتصميم والتجمع أو يخطئه بالتراخي والفسيان والضياع وسط الناس وهو من ناحية أخرى شيء بسيط، غير محدد فارغ من كل مضمون — وعلى الإنسان دائماً أن يقفز القفزة التي تمقله من الوجود غير الأصيل — الذي يحيا فيه معظم حياته من مولده إلى مماته — إلى الوجود الأصيل. والشئ الذي يحتاجه للقيام بهذه القفزة لا يقصل بالقيم السلوكية ولا بتصعيد القوة الحيوية — كما عند نيتشه — إذ هو في صميمه تحول كامل يؤدي بالذات إلى انتشار أنفسهم من السقوط في إبتذال الحياة اليومية والضياع بين الناس.

٧ — ما هو الوجود؟ كيف نعرفه؟ ولكن السؤال خاطيء. فقد تعودنا على تصور أن الوجود هو وحده «الواقعي» وإن ما لا تثبت من وجوده فهو غير واقعي. غير أن الوجود ليس هو الموجود. وهو كذلك ليس «موضوعاً» ولا يمكن تصوره كما نتصور الموضوع (لهذا استطاع هيدجر

(١) راجع في هذا كتاب فولفجانج شتيجملر، التيارات الرئيسية في الفلسفة المعاصرة، ص ١٨٨ وما بعدها وكذلك الأصل الخامس بهيدجر في رسالة الدكتور فؤاد زكريا عن مشكلة الحقيقة.

في محاضراته الشهيرة « ما الميتافيزيقا » ؟ أن يتكلم عن العدم دون أن يخطر بباله أن يدعو للعدمية كما تصور الكثيرون ممن أسأوا فهمه - لأنه أراد به ما يعدُّ غير موجود إذ انظرنا إليه من وجهة نظر الموجودات - وإن كان هو الذي يؤدي بنا إلى « الآخر » بالقياس إلى كل موجود ، ونقصد به الوجود نفسه .

ونعود فنسأل : كيف يمكننا التفكير في هذا الوجود ؟ كيف يمكن تصوره ؟

ان مشكلة الوجود قائمة وستظل قائمة . وإلهم عند هيدجر هو التفكير فيها . وهذا هو الذي وضعه نصب عينيه منذ أن بدأ تفلسفه . وكان من الطبيعي أن تحتل مشكلة الميتافيزيقا النصيب الأوفى من اهتمامه . فقد كانت مشكلة الوجود هي الشغل الشاغل للميتافيزيقا ، لأنها بحسب تعريفها تتجاوز الموجود بالتفكير ، أي إلى ما يجعل الموجود موجوداً . وقد تحقق هذا في فلسفة أرسطو بصورة ملزمة لمن جاءوا بعده . فقد سأل عن الموجود من حيث هو موجود ، وكانت إجابته هي الموجود الأسمى أو الله - ولهذا بين هيدجر الطابع الأنطولوجي - اللاهوتي لفلسفة أرسطو بكل وضوح ، وهو طابع يميز أسلوب الميتافيزيقا كلها التي ظلت تبحث عن الوجود بينما هي تعنى به الموجود . وهيدجر يريد لهذا أن يعلو فوق الميتافيزيقا أو « يقهرها » بحيث لا نعود نفكر تفكيراً ميتافيزيقياً . ولكن هل يريد أن يعلو فوقها على نحو ما أراد « فشق » مثلاً أن يتجاوز الأشكال الكانتية بتجاوز ما ذهب إليه من عدم إمكان معرفة الشيء في ذاته ؟ ليس هذا هو

ما يريد . وهو لا يضع موجوداً أسى مكان آخر . وإنما يريد أن يحدث تحولاً في التفكير . وهذا التحول عسير لأن من الصعب التعبير عنه بلغة الميتافيزيقا . ولهذا نجد أنه يضع مشروعاً لم يختره اتفاقاً ، وإنما وجدته في بداية الفكر الغربى قبل نشأة الميتافيزيقا على يدى أفلاطون وأرسطو . من هنا كانت عنايته بالمفكرين قبل سقراط ، هؤلاء الذين علمونا كيف ننصت

لصوت الوجود وننتبه إلى ندائه . وحباً لهيراقليطس — كما تعبر عنه إحدى الدراسات المنشورة مع النصوص — شاهد على هذا . أهى عودة إلى القديم وإنكار للتطور الذى تم فى تاريخ الفلسفة ؟ هذه هى التهمة التى لا يفتأقاده يوجهونها اليه . ولكنها فى الواقع أبعد ما تكون عن باله . فهو لا يرجع للقديم لتقديمه ولا يحاول بعث نصوصه وإحياء دراسته . وإنما يريد الوقوف على التجربة التى حركت هؤلاء المفكرين الأوائل ، والعودة إلى نبع الاندهاش الذى جمعهم يسألون لأول مرة ، كما جعل سؤالهم يشع ببريق أطفأه التفكير المنطقى اللاحق . صحيح أن يربق هذا السؤال قد خبا مع الزمن ، والمدحش ما عاد يثير فينا الدهشة . ولكن هذا حدث تاريخى أو قدرى كامن فى تاريخ الميتافيزيقا نفسها أى فى تاريخ الفكر الغربى . وعليها ألا نقبله أو نسلم به ، بل أن نعالج بعث التساؤل الأسمى عن معنى الوجود الذى بقيض نوره على الموجودات ، ولولاه ما أمكن أن تظهر نفسها ولا أن تراها عيوننا . ولا يعطرن ببالنا أن تخلى هيدجر عن الإطار التقليدى للميتافيزيقا يعنى أنه يستخف بها أو يلفيها وينسكرها . — وكيف له أن يفعل هذا وهى قدره وقدر الإنسان الغربى والإنسان الشرقى والعربى الذى شارك

فيها وأضاف إليها ارتباط بسيرها؟ انه لم ينقطع عن الحوار مع هذه الميثافيزيقا وإن حاول دائما أن يتجاوزها و « يقمهرها » . وهو مقيد بتراسها ولغتها ، وإن حاول أن يغادر أرضها ويتحرر من لغتها . ويكفي أن نطلع على تفسيراته العديدة لأعلام التراث من انكسمندر وهيراقليداس وبارمنيدز وأفلاطون وأرسطو إلى ديكارت وليبنتز وكانط وهيغل وشلينج ونيتشة الذي اعتبره نهاية الميثافيزيقا وطرف قوسها الذي امتد من أفلاطون اليه ! وإذا كان هناك من نقد بوجه إلى هذه التفسيرات فهو أنها تفرض على هؤلاء الأعلام جواً وجودياً وشعوراً بالحياة غريباً عليهم . فتفسير كانط مثلاً ابتداء من فكرة التناهي تفسير هيدجرى بحث . لأن كانط — وهو فيلسوف التنوير بأسمى وأجمل معاني هذه الكلمة — يقصد نهائية المعرفة البشرية وضرورة التزام العقل حداً يقف عنده . أما التناهي عند هيدجر فهو هاوية يتجمم فيها القلق والذنب والسقوط وإحساس الإنسان بموته المحتوم . وما أبعد الفرق بين النهايتين ! وأما عن تفسيره للحقيقة (أو الأليثيا) عند الفلاسفة قبل سقراط بأنها الإينارة أو الكشف فلا شك أنه تفسير فرضت عليه أفكار أفلاطونية محدثة جاءت متأخرة عن هؤلاء الإنلاسة أو بالأحرى هؤلاء المفكرين في الوجود . ربما قلت : ان كل تفسير لا يخلو باضرورة من جانب ذاتي أو تسني ، وهذا أمر بشري لا حيلة لنا فيه . هذا صحيح . غير أن المسألة في النهاية مسألة تقدير وميزات . فتفسيرات هيدجر ترجح فيها كفته دائما بحيث يوشك تاريخ الفلسفة أن يصبح مرآة تنعكس عليها صورة شخص واحد هو هيدجر نفسه . . . أليس من الغريب أن يظلم التاريخ على يد

فلسفة تشيد بالقارية؟

٨ — ونأتى إلى صعوبة هيدجر التى يثن منها الجميع فى كل مكان ا وهى مرتبطة إلى حد كبير بمشكلة اللغة التى يعبر بها عن فكرة الوجود. وهومتهم بأن لفته عصية على الفهم، وأن أسلوبه عجيب غير مألوف حتى لأبناء لفته، وأنه ينعت «جهازا» من المصطلحات التى لا تعرفها اللغة الفلسفية ولا تعرفها لفته نفسها، ويفوض إلى اشتقاقات منسية أو مشكوك فى أمرها ليستمد منها دعائم فلسفته — كل هذا أمر معروف يكاد أن يرتبط باسمه، بحيث أصبحت بعض تعبيراته مثار القندر والسخرية ! ولن أحاول أن أعقذر عن الرجل، فلفته عسيرة ومعقدة حقاً، وأسلوبه أسلوب شاعر ركيك إلى أقصى حد، وهو نفسه يعترف بغرابة لفته فى مواضع كثيرة من كتاباته (وكانه يذكرنا أيضا بتعسر كائط على أسلوبه المرق إذا قورن بأسلوب هيوم المطبوع) ! ولكن جانباً كبيراً من هذه الصعوبة اللغوية يمكن التغلب عليه إذا عرفنا مفاتيح فكره — أو بالأحرى مفتاحه الوحيد — ! وتعودنا على مصطلحاته الجديدة . والواقع أن صعوبته الكبرى ان يحسها إلا من يحاولون ترجمته إلى لغة أخرى. فبعض كتاباته تستحيل تمام الاستحالة على المترجم، اللهم الا إذا فسر كل جملة بعاشية أكبر منها! وكل من يقرأ ترجمة بعض أعماله الصغيرة فى الانجليزية أو الفرنسية لابد أن يقدر مدى الجهد الذى تكبده المترجم ليفكر معه أولاً قبل أن يكتشف الكلمة المناسبة أو يبتكرها فى لفته ! ومع ذلك فسيصطدم حتما ببعض الكلمات والمصطلحات التى يقف أمامها حائراً، لأن الفكرة (٢ م — هيدجر)

نفسها مرتبطة بها أو مستمدة منها. وهنا لا يجد مناصا من تركها على ما هي عليه وأمره وأمر قرائه إلى الله !

يبد أن هذه المصائب كلها لا يجب أن تثبتنا عن قراءة هذا الفيلسوف والفكر الكبير منه فنحن لانستطيع أن نتجاهل أثره الضخم على الفكر المعاصر في شتى مجالاته ، ولا تصفه الجاد « زمن المحنة » — كما يقول عنوان أحد الكتب الهامة التي صدرت عنه لكارل لوفيت (١) . ولعل صعوبة أن تكون راجعة إلى صعوبة « الموضوع » الذي يحاول الاقتراب منه ، وهو كما علمنا ليس موضوعا ولا يمكن أن يكون موضوعيا ! وأحسب أننا يجب أن نصدق ما يقوله من أنه لا يملك اللغة التي تسمفه في التعبير عن الوجود ، بل إنه ليفقد « النحو » أيضا ! وليس هذا مجرد اعتذار عن فقره في موهبة الكتابة . فهو يعمق التراث الفلسفي لكي يكشف عن « أساسه » الذي أهمل ونسى ، ويبين قصور هذا التراث وضرورة تعديده وتجاوزه. فلا عجب إذ أن يترك لغة هذا التراث ويتحرر منها خطوة خطوة ، وإن ظل بطبيعة الحال متيقدا بها ، مضطرا إلى الحوار معها والمجوم عليها بأسلحتها في نفس الوقت الذي يكون فيه لغة الجديدة . يكفي دليلا على هذا أن تراجع مقدمة هذا الكتاب لترى كيف تغل عن مشكلة الذات والموضوع ، وكيف بدأ بفكرته عن « الآنية » أو « الوجود — هناك » مرحلة جديدة في فهم الإنسان ، وكيف أسقط مشكلة وجود العالم الخارجى بضربة واحدة — إذ أن الآنية بطبيعتها موجودة — في — العالم — ! وكيف أعاد النظر في مفاهيم

(١) هيدجر ، مفكر في زمن المحنة ، فرانكفورت ، ١٩٥٣ .

عديدة كالأنطولوجيا والترانسندنس (العلو) والحقيقة... الخ. وكيف لم
يقف — منذ صدور كتابه الاساسى الوجود والزمان سنة ١٩٢٧ — عن
البحث والسعى «على الطريق» سعيا لا يهدأ ولا تخبؤناؤه. ومثل هذا البحث
والسعى المتصل لابد أن يضايق الشارح الذى يريد أن يثبت على رأى أو
موقف يريخه ا .

٩ - وربما زال جانب كبير من صعوبة هذا الفيلسوف لو حاولنا أن
نفهم تفكيره « من الداخل » ولم نحاول أن نثبت على مسامير الشعارات
الجاهزة والقضايا المحددة المربعة التى تملأ كتب تاريخ الفلسفة والأدب
(حتى لعبدولى فى بعض الأحيان أشبه بمحلات العاديات والتجف التى تشب
رؤوس الحيوانات وجلودها على الحائط) ! عندئذ يمكن أن نجد فى قراءته
متعة لا تقل عن المتعة التى نحسها فى صحة كبار الفلاسفة ، ولعل لا بالغ
إذا قلت إنها تفوقها فى كثير من الأحيان . وما أسهل النقد — أو النقض !
— على من ينظر إلى مثل هذا المفكر من الخارج أو يحاول الاقتراب من
عالمه بمفاهيم ثابتة تعود عليها . فلنحرب هذا التعاطف واللقاء مع هيدجر
أو غيره من المفكرين والأدباء . ثم ننتقده بعد ذلك كما نشاء على أساس صحيح .
وليس معنى التعاطف واللقاء أن نسيح فى بحره ونرتدى زيه وننخذ موقفه
وننظر بعينه ، فهذا تكرار شاحب لا يليق الا بالبغاوات . بل معناه أن
نتابعه على الطريق الشاق ، ونحقق حركته الفكرية فى تطورهما وصيرورتها
قبل إصدار الحكم عليها . هذا هو موقفى الذى لا أحيده عنه . أما المتعجلون
والغزمنون فهم وما يشاؤون ا

ولاشك أننا أحرار بعد ذلك في الحكم عليه كما نشاء . وشتان ما بين بعد وقبل افهما يمكن أن نكون منصفين ، أو نتكلم عن علم ووعى لاعن شهوة إلى الكلام ، أو ندخل طرفا في الحوار بعد أن هيأنا أنفسنا له . ولهذا فإن هذا الكتاب لا يطمع إلا أن يكون تمهيدا متواضعا لتفكير هيدجر ، مجرد محاولة أرجو أن تفريك بقراءته « وتجرجرك » إلى بحار نصوصه .

١٠ - وأخيرا فإن هذا « التمهيد » يقمى أن يضيف لبنة واحدة إلى البناء الفلسفى الذى يرتفع بالجهد والاخلاص فى بلادنا العربية . وهو لهذا يجب أن يسجل دينه وعرفانه للجهود الطيبة التى سبقته وعبدت له الطريق ، ويود أن يشيد بالدراسات القيمة التى ظهرت عن هيدجر ، وفى مقدمتها دراسات أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى (الزمان الوجودى ، والانسانية والوجودية فى الفكر العربى ، ودراسات وجودية) ، وأستاذنا الدكتور عثمان أمين فى كتابه (فى الفلسفة والشعر) والاساتذة الدكاترة : زكريا ابراهيم (الفلسفة الوجودية ، ودراسات فى الفلسفة المعاصرة ، فلسفة الفن فى الفكر المعاصر) ويحيى هويدى (دراسات الفلسفة فى الحديثة والمعاصرة) ، ومحمود رجب (فى رسالته التى لم تظهر بعد عن المنهج الظاهريأتى عند هسرل ، وترجمته لمحاضرة هيدجر « ما الفلسفة ؟ » وفؤاد كامل (فى ترجمته لمحاضراته الميتافيزيقا وهلدلين وماهية الشعر وترجمته القيمة لكتاب ريجيس جوايتيه عن المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر) .

١١ - أما عن مشكلة الحقيقة فأود أن أنوه بفضل البحث الذى أصدره الدكتور نظى لوقا عن الحقيقة ، ورسالة الدكتور فؤاد زكريا عن مشكلة

الحقيقة التي أعارني ترجمته الإنجليزية لها (إذ لم يكن الأصل العربي بين يديه) ! وكانت خير عون لي طوال الفترة التي شغلت فيها بإعداد هذا الكتاب .

وأود أخيراً أن أسجل عرفاني بالترجمة الفرنسية « لماهية الحقيقة » وهي الترجمة التي قام بها الأستاذان فالتر ييميل وألفونس دي فيانس وساعدتني أكبر مساعدة على استجلاء الكثير من غوامض النص الأصلي . أما الكتاب الذي صحبني في رحلتي المصنية مع نصوص هيدجر المختلفة ابتداء من الوجود والزمان ودلني على الطريق في دروبه « المسدودة » فهو كتاب الأستاذ فالتر ييميل الذي ظهر عن هيدجر في سلسلة « روفوات » المعروفة وتفضلت الآنسة فاطمة مسعود بإرساله إليّ . والحق أن فضل هذا الكتاب على أكبر من كل شكر ومن كل تعبير .

عبد الغفار مكاوي

القاهرة في سبتمبر ١٩٧٥

١ - طريق الفكر

« ولد أرسطو ، تعب ، ومات » ...

هكذا بدأ هيدجر محاضراته التي كرسها لتفسير نص من نصوص المعلم الأول في كتاب الطبيعة (ولعلها أن تكون هي المحاضرة التي نشرها فيما بعد عن ماهية « الفيزيس » وتصورها) . هي عبارة شديدة البساطة باللغة الدلالة على طريقته في التفكير والحياة . ولا شك أنها خيبت آمال الطلاب الذين يتوقعون عادة من أمثال هذه المحاضرات أن تبدأ بمعلومات عن حياة الفيلسوف وتجاربه مع العصر والناس . ولكن ها هو ذا الأستاذ يصدمهم ويقدم لهم الرد الحاسم : إن حياة الفيلسوف هي فكره ، وتجربته على طريق الحياة هي تجربته على طريق الفكر ..

ولا شك عندي أن العبارة نفسها تصدق على هيدجر . فالفكر والحياة عنده شيء واحد . والإشكال الذي دفعه للسؤال عن الوجود والحقيقة هو نفس الإشكال الذي ملأ عليه حياته ، وصحبه خطوة خطوة على الطريق . ولهذا فإن دراسة هذه الخطوات التي قطعها في صبر ومشقة هي سبيلنا الأوحى إلى التعرف على تجربته مع الفكر والحياة .

أما الذين يبنون بالأمور الشخصية فلن أخيب أملهم تماما ، وسيمجدون في آخر الكتاب لوحة موجزة تضم معالم حياته (يكفي الآن أن أقول لمن يهمهم الأمر أنه ولد سنة ١٨٨٩ في بلدة سكيرش بجنوب ألمانيا وأنه تزوج

سنة ١٩١٧ وأنجب ولدين هما جورج وهيرمان ، ودعى للتدريس بجامعة ماربورج قضى فيها أخصب سنوات عمره بين ١٩٢٣ و ١٩٢٨^(١) ، وتوطدت أواصر الصداقة بينه وبين باول ناتورب — أحد أعلام الكاتنية الجديدة — الذى كان وراء دعوته لهذه الجامعة ، ثم شغل كرسى هسرل بجامعة فرايبورج فى هذه السنة الأخيرة ، واختير مديراً لها سنة ١٩٢٣ ، وألقى بهذه المناسبة خطاباً مشهوراً عن تأكيد الجامعة الألمانية لنفسها ، بعد الزلة السياسية الكبرى التى وقع فيها ضحية انخداعه بالنازية . ولكنه لم يلبث أن تبين خطأه الرهيب — فتنازل عن منصبه فى العام التالى مباشرة وجاهد طوال عمره — عن قصد أو غير قصد — للتكفير عن هذه السقطة التى لم يغفرها له كثير من المفكرين الفرنسيين بوجه خاص ، ونسيان هذه الغلطة التى شبهها بعض الباحثين بغلطة أفلاطون عندما أحسن الظن بديونيزيوس حاكم سيراقوزة وابنه ، وأوشك أن يدفع حياته ثلاث مرات ثمناً لحاسته وعاطفته الملتهبة التى صورت له إمكان تحقيق دونه المثالية على أرض صقلية !

وحرمته قوات الاحتلال من التدريس ست سنوات امتدت من سنة ١٩٤٥ حتى ١٩٥١ ، وقام بعدة أسفار إلى بلاد مختلفة لإلقاء المحاضرات أو الندوات والمؤتمرات ، ولا يزال يعيش فى بيته الهادئ بمدينة فرايبورج أو كوخه الريفى فى توتناوبرج بين أحضان الغابة السوداء التى أحبها واستلهمها

(١) ونحن ندين لهذه الفترة المخصصة من حياة هيدجر بأهم أعماله وهو الوجود والزمان ، الذى جاب كائناً ومشكلة اليتافيزيكا ، وما الميتافيزيكا ، وناهية السبب .

كثيراً من تأملاته وخواطره) .

حياة خالية من الأحداث الخارقة . وتجربة الفكر نفسه في صراعه مع الوجود والحقيقة هي الحدث الوحيد الذى يتخللها ويحدد ملامحها ويوضح تأثيرها — بل ثورتها — التى غيرت خريطة التفكير الفلسفى فى القرن العشرين ، ومجاولاتها الدائبة لاستكشاف التراث الغربى والحوار المستمر معه والإنصات من جديد لنداء الوجود الذى انبعث من نصوص فلاسفة الإغريق ولا يزال يهيب بنا — فى زمن الحنة الذى نعيش فيه — أن ننتبه اليه ولا ننساه ..

حياة وهبها صاحبها للعمل وحده، فكان العمل هو الحياة. ولعلها أن تكون شبيهة من بعض الوجوه بحياة مواطنه العظيم كانت : ملل ورتابة لاحد لها من الخارج ، وثورة لاحد لها من الداخل .. وسواء تلمسنا خيوطها الاولى فى أول كتاب أهدى اليه وهو تلميذ صغير فكان أول ما شد إلتباهه لمسألة الوجود (وتقصد به كتاب الفيلسوف النمساوى فرانز برنتانو عن المعنى المتعدد للوجود عند أرسطو) أو فى كتاب هسرل « البحوث المنطقية » الذى ظل يقرأه ويقرأه سنوات طويلة قبل أن يتعرف على صاحبه ويعمل معه ويلمح فيه بصيص النور، أو فى رسالته الجامعية الثانية عن « نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوتس » ، أو فى مجاولاته المبكرة لتفسير نصوص الفلاسفة اليونان — وبخاصة أفلاطون وأرسطو وهيراقليطس — واكتشافهم من خلال القراءة تأنية لما بين السطور، والاستماع لما لم يقولوه من ثنايا أقوالهم، والاقتراب منهم بغير أفكار أو معلومات مسبقة شأن كل منهج « ظاهريانى » أصيل —

وغيره من الذين أخذوا الشيطان في الحيلة، والذين لم يهتموا
(نوليوبوف، زازمان) الذي يهدف إلى التخلي عن كل شيء في هذا
العصر، فبدأت عصر جديد، في هذا العصر، نحن نعيش في عالم جديد، بل إنهم عن
(موضوع الفكر ١٩٦٩) «لوفينا هذا الموضوع، ففسدنا في هذا الفهم الذي لم نبدأ
حركته ولا انقطع تدفقها ولا مال من رجبته، ولشعرنا بالاشكال الوحيد
الذي التزم ونسار به بأقصى طاقته وجهده «على الطريق» إليه دون أن
يعبأ بالصعاب، بل كانت بالتناجح فشكل همه أن يبقى على الطريق، ويصمد
للسؤال وبشركتنا فيه - وهل نحن في النهاية إلا السائل والمستول؟

لنكن الصفحات التالية تمهيداً لهذا الفكر، مصباحاً صغيراً يهدي إلى هذا
الطريق. أما السير على الطريق نفسه فهو مسئولية يتحملها القارئ وحده،
ولا بد أن يترك له أمر الحوار مع كل عمل من أعمال هذا الفكر على حدة.

* * *

خير ما نفعله إذن هو أن نتابع هيدجر على طريقته لكي نقدر بعد ذلك مدى
أصالة فكره وتأثيره على الحياة الفلسفية والعلمية المعاصرة، ومن حسن الحظ
أن الفيلسوف نفسه سيموفر علينا مشقة هذه الرحلة فقد نشر في سنة ١٩٦٣
مقالاً عنوانه «طريقي إلى الظاهريات» (الفينومينولوجيا) ضمنه بعد ذلك
كتابه «حول موضوع الفكر».

بدأت دراسته الجامعية في الفصل الدراسي الثتوى بين سنتي ١٩٠٩

و ١٩١٠ في كلية اللاهوت من جامعة فرايبورج . وأتاحت له دراسة اللاهوت من الوقت والفراغ ما يسمح له بإشباع نهمة إلى الفلسفة التي كانت تشغل حيزاً محدوداً من تلك الدراسة . وكان من نصيب كتاب هسرل « بحوث منطقية » أن يجعل نفسه كالغريب الوحيد بين المجلدات اللاهوتية المكسدة على مكتبه في المعهد الديني الذي كان يعيش فيه ! كان الطالب الشاب قد عرف من بعض المجلات الفلسفية أن أثر فرائز برنتانو على أسلوب هسرل ومنهجه في التفكير . ولهذا بدأت محاولاته المتعثرة في فك طلاسم الفلسفة بقراءة رسالة هذا الفيلسوف النمساوي عن « المعنى المتعدد للموجود عند أرسطو » (١٨٦٢) . وأوحت إليه الرسالة بهذا السؤال الذي ظل يلح عليه منذ ١٩٠٧ : إذا كانت للموجود معاني عديدة ، فأيهما هو المعنى الأساسي ؟ ما هو معنى الموجود ؟ أهناك فارق بينه وبين الوجود ؟ وشاءت له الصدفة وهو في نهاية المرحلة الثانوية أن يطلع على كتاب « عن الوجود » ألفه « كارل بريج » الذي كان أستاذاً للمفاهيم أو علم الأصول — بنفس الجامعة . كان الكتاب قد ظهر سنة ١٨٩٦ ومن حسن حظ الطالب الصغير أن وجد في نهايته نصوصاً عديدة اختارها المؤلف من كتابات أرسطو وتوماس الأكويني واللاهوتي اليسوعي الإسباني سواريز (١٤٥٨ - ١٦١٧) ، إلى جانب المصطلحات والقصورات الأساسية في الأنطولوجيا (علم الوجود بما هو موجود) .

بدأت محاولات هيدجر لاستيعاب « البحوث المنطقية » والتماس الجواب عن المسائل التي أثارها في نفسه رسالة برنتانو السابقة . غير أن هذه المحاولات ضاعت سدى ، إذ اكتشف بعد ذلك أنها تنسكب السبيل الصحيح . وبقي

الكتاب صامتا لا يبوح بسر، وإن ظال بأسره بجماله وسعده .. ثم تغلى
عن دراسة اللاهوت بعد أربعة فصول دراسية ، واختار أن يقف جهده
ووقته على الفلسفة . ولكن هذا لم يمنعه من مواصلة الاستماع إلى
محاضرات « بريج » الذى أيقظ فيه الاهتمام باللاهوت التأملى وشد
انتباهه بأسلوبه الحى فى التعليم . وكان المعلم سمحا كريما ، فإذا له أن يصعبه
فى نزواته ، وسمم منه لأول مرة فى حياته عن تأثير شيلنج وهيجل على
اللاهوت التأملى تأثيراً يفوق مذاهب المدرسين فى العصر الوسيط . وهكذا
أتيح لهيدجر - كما سيقول فيما بعد - أن يستوحى اللاهوت كثيراً من
أفكاره ، وبداله فى هذا المرحلة من حياته أن همكل للميتافيزيقا يقوم على
العوتر بين الأنطولوجيا واللاهوت ..

غير أن مشاغله اللاهوتية سرعان ما توارت فى الظل أمام المحاضرات
التي كان يلقيها بالجامعة أحد أعلام المدرسة الكاثنية الجديدة فى منطقة بادن
جنوبى ألمانيا ، وهو هينريش ريكرت (١٨٣٦ - ١٩٣٦) . كانت مهمة
الفلسفة فى نظر الأستاذ الجليل هى البحث فى ملكة القيم الموضوعية
الخالدة ، وإبراز أشكال المعنى أو النماذج المعنوية التى تنبنى عليها
الحضارة ، وتؤلف مملكة وسطى بين عالم الواقع وعالم القيمة ، ويعلن
الفروق الدقيقة بين علوم الحضارة وعلوم الطبيعة . وكان لهذا الأستاذ
من الوفاء وطيبة القلب ما جعله يخصص بعض تمريناته العملية لدراسة فلسفة
تلميذه اميل لاسك (١٨٧٥ - ١٩١٥) الذى سقط فى الحرب العالمية الأولى ،
وترك وراءه كتابين هما « منطق الفلسفة ونظرية المقولات » دراسة عن مجال

سيطرة الشكل المنطقي « (١٩١١) ، و « نظرية الحكم » (١٩١٢) ، وكلاهما يفتقر عن جهوده في إعادة تأسيس الميتافيزيقا على نظريته عن « مقولات المقولات » ، كما يشهد بتأثره الواضح ببحوث هسرل المنطقية التي ظلت موصدة الأبواب في وجه هيدجر ! ودفعه هذا إلى إلى معاودة النظر في البحوث المنطقية ، ولبت السؤال الأساسي يورقه : ما هو هذا المنهج الفكري الذي يسمى نفسه بالظاهريات (الفينومينولوجيا) ؟ كان الجزء الأول من البحوث المنطقية قد ظهر في سنة ١٩٠١ . وهو - كما يعلم القارئ - يدور حول دحض النزعة النفسية في المنطق على أساس أن نظرية التفكير والمعرفة لا يمكن أن تقوم على علم النفس ، وإلا انتهت إلى الشك والنسبية . أما الجزء الثاني الذي ظهر في العام التالي فهو يتناول الوصف الخالص لأفعال الوعي التي ينهض عليها بناء المعرفة . وقال هيدجر لنفسه : انها النزعة النفسية مرة أخرى ! ولو كان الأمر غير ذلك ، فما الذي يدعو هسرل لوصف أفعال الوعي والحديث عن تحديد أستاذة برنتانو للفروق المختلفة بين الظواهر النفسية ؟ ثم ما هو هذا الوصف الظاهري لأفعال الوعي والشعور؟ ما الذي يميز الظاهريات ، إن لم تكن منطقاً ولا علم نفس ؟ أهى حقا نسق فكري جديد ومنهج يستحق التقدير والاهتمام ؟ وكيف السبيل إلى تحقيق هذا المنهج ؟

راحت دوامة الأسئلة تدور به في فراغ لا مخرج منه . بل لم يكن في استطاعته في تلك السن المبكرة أن يصوغها بمثل هذا الوضوح . وجاءت سنة ١٩١٣ فأنقذته من التمرق . فقد بدأ هسرل في إصدار حولية الفلسفة والبحث

الظاهرياتي . وكان أول عدد عنها يضم كتابه الذى حدد ملامح فلسفته وبين طموحها وشمول منهجها ، ونقصد به كتابه « أفكار (لتأسيس) ظاهريات خالصة وفلسفة ظاهرياتية » .

أهو اتجاه جديد في الفلسفة الأوروبية؟ ما من أحد خطر على باله أن يشك في هذا . ولكن هل تنسخ الظاهريات كل ما سبقها من فلسفات — كما توحى بذلك بعض شروح صاحبها ومزاعمه ؟ أم هي بداية جديدة وتوزيع لمحاولات ظلت كامنة في كثير من مذاهب الفكر الحديث والقديم ؟

لم يكن في مقدور أحد أن يقدم الجواب الحاسم على مثل هذه الأسئلة . ولكن الشيء الذى لا ريب فيه أن الظاهريات الخالصة أرادت لنفسها أن تكون فلسفة كلية أو بالأحرى علماً كلياً تتأسس عليه سائر العلوم ومناطق الوجود المادية والصورية . أضف إلى هذا أن هذه الظاهريات « الخالصة » أو « الترنسندنتالية » لا تقوم بغير الذاتية ، أى الذات الخالصة التى تصدر أحكام المعرفة والقيمة والفعل . وهذا كله يدل على أن الظاهريات قدأصلت « الذاتية الترنسندنتالية » وعممتها ، ووضعت نفسها بذلك في سياق الفلسفة الحديثة من حيث هي — كما سيقول هيدجر — ميتافيزيقا ذاتية . وهل من شك في هذا ما دامت الظاهريات لا تزال معتقظة بتجارب الوعي ، وإن كانت تحصر بحثها المنهجي في استخلاص بنية هذه التجارب والأفعال وبيان « موضوعية » الموضوعات التى تجرب فيها تجربة حية معاشة ؟

متى يمكن الأمر فإن « الأفكار » قد بددت كثيراً من ظلمات القلق والشك التى أحاطت « بالبحوث المنطقية » (التى ظهرت طبعها الثانية

المفتحة في نفس السنة) ، كما ألفت أضواء جديدة على مقال هسرل المشهور « الفلسفة علماً دقيقاً »^(١) الذي كان قد ظهر في مجلة « لوجوس » الجديدة بين سنتي ١٩١٠ - ١٩١١ . وتوالت بعض ثمار المنهج الظاهرياتي الذي أثبت مدى خصوبته على مر الأيام ، وكشفت عن مدى محور المريدين والحوارين الذين راحوا يطبقون منهج « العلم » ويتخلصون من بعض جوانب فلسفته (وبخاصة في مرحلتها المتأخرة التي أوغلت في الذاتية الخالصة) واستقبل الناس بحث ماكس شيلر الذي ظهر في نفس السنة (١٩١٣) بحفاوة بالغة . وكان عنوان هذا البحث الهام الذي أسهم في تأسيس ما يوصف « بالأخلاق المادية » التي تعد الوجه المقابل لأخلاق كانت الصورية هو : « ظاهريات مشاعر التعاطف والحب والكراهية ، مع ملحق عن علة التسليم بوجود الأنا الغريبة » .

غير أن شوكة « البحوث المنطقية لم تكشف عن وخزه وإيلامه » ! فما هو ذا يعيد قراءتها من جديد ، ويكتشف أن القراءة وحدها لن تعينه على تحقيق هذا المنهج الذي يصف نفسه بالظاهرياتي . ولم يكن مفر من التعرف إلى المعلم نفسه ومقابلته « بذمه ولحه » في « معمله » الفلسفي الخاص ! وكان لحسن الحظ أيضاً دور في هذا اللقاء فقد حضر هسرل إلى جامعة فرايبورج لريكرت الذي قبل دعوة جامعة هيدلبرج لشغل الكرسى الذى خلا بوفاته فندلباند (مؤرخ الفلسفة الشهير وشريكه في تأسيس جناح المدرسة السكاتية الجديدة في الجنوب) . أخذ هيدجر يواظب على حضور تمرينات هسرل

(١) وقد نقله الدكتور محمود رجب إلى العربية وترجم أن يصدر عن قريب.

وتدريباته لتلاميذته على التعمود على « الرؤية » الظاهرياته خطوة بخطوة . وكانت هذه الرؤية تتطلب منهم الانصراف عن كل المعارف الفلسفية التي حصلوها أو الحذر في استخدامها على أقل تقدير ، كما كانت تمنعهم من التصدي « لسلطة » كبار المفكرين أم المدخول في حوار معهم . وأفاد هيدجر من الرآن على هذه الرؤية أكبر فائدة . فقد وثقت ارتباطه بالفلاسفة الإغريق ، وأعانتته على تفسير كثير مما غمض عليه من نصوص أرسطو . وحفزته قربه من المعلم — وقد كان في ذلك الحين يتعلم منه ويقوم في نفس الوقت بالتعليم — على تجربة محاولة جديدة لفهم أرسطو^(١) . ورجع إلى المبحث السادس من « البحوث المنطقية » فساعدته تمييز هيدجر بين العيان الحسى والعيان المقولاتى على رؤية مشكلته القديمة حول المعانى المتعددة للموجود في ضوء جديد . وراح يدرس هذا الكتاب ويتعمق درسه مع طلبته حتى لمع في ذهنه هذا الخاطر الملهم الذى أخذ يدعمه بعد ذلك في بحوثه ومقالاته ومحاضراته : ان هذا الذى يظهر نفسه بنفسه وتحاول الظاهريات أن تصفه وصفا خالصاً من خلال أفعال الوعى والشعور قد فكر فيه أرسطو من قبل كما تناولته تجربة اليونان في الفكر والوجود على نحو أكثر أصالة ووصفوه « بالآليين » أو « لا تمجّب » الموجود وتكشفه وتجليه بنفسه . فهذا « الظهور » الذى أعادت الفينومينولوجيا اكتشافه

(١) وقد ظهر أثر هذا الفهم الملى الذى يبعث فكر الفيلسوف القديم ويجمعه حاضراً أيضاً في محاضرات هيدجر التى ألقاها بين سنتي ١٩٢٤ و ١٩٢٥ في ماربورج عن «أولة السفسطائي لأفلاماون والكتاب السادس من الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو ويقوم التفسير فيها على « الآليين » أو « التكشّف واللاتمجب » كما سيأتى بعد .

وجعلته الموقف الأساسى للفكر والوعى هو فى حقيقة الأمر. أهم ما يميز الفكر اليونانى ، إن لم يكن أهم ما يميز الفلسفة نفسها . وما لبثت هذه الرؤية أن انتضحت أمام هيدجر. ولكنها ظلت مع ذلك تطوى معها السؤال الحير : ما الذى يحدد تجربة « الأشياء ذاتها » التى تدعو إليها الظاهريات ؟ أهو الوعى وموضوعيته ، أم هو وجود الموجود فى لا تحجبه واحتجابه ، فى ظهوره وخفائه ؟

هكذا توصل هيدجر إلى الصياغة المحدودة لسؤاله عن الوجود ، بعد أن انطلق من المشكلات التى أثارها فى نفسه رسالة « برتناو » السابقة ، وتعمق منهج هسرل الظاهريانى — فى مراحله الأولى بوجه خاص — واتجه به وجهة جديدة. بيد أن تحديد السؤال لا ينهى القضية بل يبدأها ! فقد أخذ يسير على الطريق الذى اعترف بأنه طال أكثر مما توقع^(١) . ولا عجب فى هذا بعد أن أصبحت الفلسفة على يديه شيئاً مختلفاً عما يفهمه الناس عادة عنها ، وتحررت من الملل الأكاديمى الذى ران على صدرها ! لم تعد مهنة «لأكل العيش» تدرس فى كليات مهنية وتقسّم إلى مواد منهجية كالأخلاق والجمال والمنطق ونظرية المعرفة وما شابهها ، بل صارت فكراً ينبع من حقيقة وجودنا — فى العالم ويفتش عن المعنى الكامن فى كل ما هو موجود. أصبحت فكراً لا يسعى إلى غاية تعييط بها حالة غامضة كالعلم أو المعرفة ، لأن غايته الوحيدة هى السعى نفسه ، أى الحياة ذاتها . لقد عرف هيدجر وجود الإنسان بأنه وجود — للموت. وهذا صحيح من حيث أن الموت

(١) راجع لهيدجر ، حول موضوع الفكر ، ص ٨١ وما بعدها .

هو نهاية الحياة وقانونها المحتوم . ولكن الإنسان لا يحيا لأجل الموت ، بل لأنه كائن حي . وهو لا يفكر لكي يصل إلى نتيجة معينة ، بل لأنه بطبيعته كائن مفكر باحث عن المعنى^(١) . وتحولت مهمة معلم الفلسفة من تكديس الحقائق والنظريات والمعلومات إلى طرح قضايا وإشكالات يشتغل حولها الحوار . بعث كنوز الماضي ودبت فيها الحياة . . ولم يعد المعلم يقول « عن » أفلاطون ونظريته في المثل كأنها شيء مضت عليه ألفا سنة ، بل يناقش نصوصه خطوة خطوة بحيث تصبح مشكلة حاضرة حية يتصل بيننا وبينها الحوار .

ولعل الدرس الذي نستطيع أن نتعلمه من هذا الفيلسوف لن يخرج في نهاية الأمر عن هذه العبارة : الطريق هو كل شيء ، أما الهدف فلا شيء .
فهل تصعبنى الآن على هذا الطريق ؟ ..

• • •

(١) هيدجر ، سكتنة ، فيلجن ، ص ١٥ و ١٦ .

السؤال عن الوجود

السؤال عن الوجود لا ينفصل في تفكير هيدجر عن السؤال عن الحقيقة. فهما الباعث لهذا التفكير، أو هما النعمة المزدوجة التي تطفئ على لحنه المتدفق وتثبت فيه الحركة والحياة. ولا بد لنا منذ البداية من الإشارة إلى أن كلمة الحقيقة بمعناها التقليدي لا توضح دلالتها الأصلية التي يعنها هيدجر، وهي «الأليئين» بمفهومها اليوناني الذي يفيد الكشف أو اللاتحجب. ولهذا ينبغي علينا كما ذكرنا كلمة الحقيقة على الصفحات القادمة أن نتذكر معناها الأصلي الذي يعتمد عليه فيلسوفنا في عرضه المشكلة وتصوره لها. ويمكننا أن نتمهد لهذا المعنى إذا قلنا أن كلمة «الأليئين» — التي نترجمها عادة بالحقيقة وترجمها هيدجر باللاتحجب — هي إحدى الكلمات الأساسية في لغة اليرنان وفهمهم للوجود^(١). فكل تعامل أو اتصال بالوجود لا يتم إلا إذا خرج هذا الوجود من تحجبه وتكشف وظهر بنفسه هذا اللاتحجب لا يضاف إلى الوجود أو لا يحمل عليه عن طريق الحكم، بل الأولى أن كل قول زهير به عن الوجود لا يكون ممكناً إلا إذا سبقه ظهور هذا الوجود نفسه (أو لا تحجبه) الذي يعد خاصية أساسية فيه. ولهذا سوى أرسطو على سبيل المثال بين «الأليئين» (اللاتحجب) وبين الأون (الموجود) وأصبح الوجود في نظره هو السكائن الحاضر، بمعنى الوجود الذي يتمتع بنوع من الثبات، ويتصف بشكل

(١) يفسر هيدجر الكلمة اليونانية $\alpha\lambda\epsilon\iota\epsilon\iota\omega\nu$ بأن الألفا هي حرف النفي.

والفعل هو فعل التحجب وبهذا يكون الحق مفهوم اليونان هو $\alpha\lambda\epsilon\iota\epsilon\iota\omega\nu$ اللاتحجب أو المكشف.

معين وحدود ثابتة . ومن ثم كانت « الفيزيس » عنده هي هذا السكائن الحاضر على الأصالة .

أما الإنسان فهو الذى يملك القدرة على إدراك الموجود على نحو ما يظهر . ويقبلى من ثنايا الاحتجاب ، وهو القادر على أن يجمعه فى وحدته عن طريق « اللوجوس » الذى يكشف عن هذه الوحدة (إذ أن اللوجوس من ناحية اشتقاق الفعل المشهور « ليجين » تعنى عنده التجميع) وهكذا نجد أن الإنسان — فى تفسير هيدجر للتجربة اليونانية — ليس هو مركز هذه التجربة ومحورها ، لأن الموجود اللامحتجب هو الذى يشغل هذا المركز ، ولهذا يستطيع الإنسان عن طريق اللوجوس أن يتجه اليه ويفتح عليه ومعنى هذا بطبيعة الحال أن نفهم الإنسان من جهة الحقيقة (أى اللاتحجب) لا أن نفهمها من جهة الإنسان .

السؤال إذن ذو شقين ، ومن حوله يدور تفكير هيدجر فى كل أعماله . وسنحاول أن نبين مدى ارتباط هذين الشقين أو هذين الجذرين الأساسيين لشجرة هذا الفكر . ولن ينسح المجال بطبيعة الحال لقتبع هذا السؤال فى كل ما كتبه هيدجر ، ولهذا سنقتصر على تناوله من خلال بعض أعماله التى تعد علامات واضحة على طريقه الطويل وبخاصة الوجود والزمان ، وماهية الحقيقة ، وما أول ما يرد على انخاطر من مؤلفاته عند السؤال عن الحقيقة ، ثم تناوله فى بعض محاولاته التى تتناوله من وجهة نظر مغلقة أو مجال محدد ، كما فى بحثه عن « الأصل فى العمل الكفى » ورسائله عن النزعة الإنسانية ، ومحاضراته عن « ماهية اللغة » وكتابه عن « نهاية الفلسفة ومهمة الفكر » .

وقد صرح هيدجر نفسه بأن السؤال عن الوجود هو الذي حرك فكره وحدد نقطة انطلاقه ، وكان ذلك ثمرة تأثره برسالة برتنانو وكتاب أستاذة بريج عن الوجود وبحوث هسرل المنطقية التي أشرنا إليها جميعاً من قبل . ولكن كيف انضم السؤال عن الحقيقة إلى السؤال عن الوجود ؟ كيف انطلقا في نسق واحد ؟ كيف تطلب منه هذا أن يرجع إلى تجربة اليونان في الفكر والوجود ، وأن يتأمل مسار الميتافيزيقا منذ بدايتها إلى تصورهما لها ، وأن يلح في كتاباته على « التغلب » على الميتافيزيقا أو تجاوزها وقهرها وتخطيها ؟ هذا هو ما نود أن نتحدث عنه الآن .

١ - السؤال عن الوجود في أفق الزمان :

من الصعب أن تتناول كتاب هيدجر المعروف « الموجود والزمان » (١٩٢٧) من كل جوانبه أو نحلل موضوعه وأقسامه بالتفصيل . فهذا الكتاب الذي بدأ عصرًا جديدًا في الفلسف وكان له أكبر الأثر على معظم التيارات الفلسفية في هذا القرن يحتاج بهنير شك إلى دراسة منفردة . ولهذا فسوف نكتفي بمقدمة قصيرة عنه ، نقتطع منها للحديث عن الآنية (وهي المصطلح العربي المستخدم للتعبير عن كلمة هيدجر « الـهناين »)^(١) أو الموجود الإنساني الذي يكون دائماً على علاقة بالموجود العام ويتميز دون سائر المخلوقات بهم ، هذا الموجود والسؤال عنه (باعتباره وجوداً في — العالم) ثم تتناول الموجودات^(٢) (أي القوميات الأساسية للآنية) بالزمانية ،

(١) *Das Sein* : مصطلحاً ألماني هو الوجود أي الموجود . هناك .

(٢) *Die Existenziale* أي القوميات الأساسية في بناء الآلية التي يكشف عنها التحليل الوجودي مهتدياً بالسؤال الأساسي عن معنى الوجود .

لكي نختتم حديثنا بالسؤال عن الحقيقة كما عبر عنه هيدجر في هذا الكتاب. ربما كان من قبيل الكلام المكرر أن نتحدث عن الأثر الضخم الذي أحدثه ظهور هذا الكتاب أو عن صموبته وتعقيد لغته وغرابة مصطلحاته التي أذهلت قراء هذا الجيل (ولا زالت تزعم الكثيرين منهم وتتخذ من بعضهم مناسبة للتندر والدعاية والتشهير)^(١) ! فتح الناس عيونهم فوجدوا أن عددا لا يستهان به من المشكلات الكلاسيكية في نظرية المعرفة قد قفى عليها بضربة واحدة ، وأن القضايا التي كانت تتناولها الكاتبة الجديدة قد أصبحت ضحلة ، وأن تاريخ الميتافيزيقا من أفلاطون إلى نهقشه قد سطر عليه ضوء جديد ، وأن فلسفة الظاهريات التي احتلت ميدان السباق وشغلت الأذهان منذ ربع قرن اكتست ثوبا جديدا وتجلت في صورة أخرى ، بحيث تعذر على رائدها هسرل أن يتعرف عليها وأعلن رفضه الصريح لها وخيبة أمله في هذا الزى « الانثروبولوجى » الذى خلعه عليها أخاص تلاميذه وألمهم موهبة ! ولعل « المعلم » لم يكن قد تعلم بعد أن التلميذ ليس بالضرورة نسخة من الأستاذ ، ولا تابعا يمتثل لتعاليم السيد ، وأن الوفاء الحقيقي من المريد يقتضى منه التفوق فيما يتصل بأمور الفكر (لا بأمور الاخلاق بطبيعة الحال كما يتصور بعض الناس في بلادنا) (ولهذا كان الوجود والزمان بداية انقلاب جديد

(١) وهيدجر نفسه يعترف بهذا التعقيد وينسبه إلى صعوبة ادراك معنى الوجود أو التعبير عنه ، لا لنقص الكلمات فحسب بل لنفس التدو نفسه ، ولهذا فلا يصح أن نتوقع منه أفايص تروى عن الوجود ، ولهذا أيضا ينصح القارى بمقارنة قسم من أقسام معاصرة بارمنيدز لأفلاطون أو من الفصل الرابع من الكتاب السابق من ميتافيزيقا أرسطو بفصل من فصول المؤرخ توكيد يدس ليرى كم احتمل الأغربق من فلاسفتهم !

في التفكير الفلسفي ، ومفرق طريق سرعان ما تشعبت عنه مسالك ودروب جديدة . صحيح أنه ووجه بسوء الفهم المنتظر من كل عمل جاد ، ولكن لم يلبث أن ظهر تأثيره على ذلك الجول ، وتجاوز دائرة المشتغلين بالفلسفة في قاعات الدرس إلى دوائر العلماء الطبيعيين والأطباء والأدباء والشعراء حتى بلغ صدهاء أو كاد إلى آذان رجل الشارع !

والواقع أن تهمة التعقيد والصعوبة التي لحقت بالكتاب من قبيل السمعة السيئة التي تعلق بانسان لم نعرفه حق المعرفة! صحيح أن مصطلحاته الجديدة لا يخفى عليها أثر النحت والصنعة والعناء وأن أسلوبه مرهق وبناءه لا يخلو من التصميم والمنهجية التي تقترب من المذهبية البعيدة عن الطلاقة والانطلاق ولكن أين العمل الفلسفي الذي يخلو من التنسيق والبناء؟ وأين الفيلسوف الذي سمح لنا بالدخول إلى حليته قبل أن تزود من مخزن أسلحته بالدرع القوى والحرا ب والسهام التي تجعلنا أكفاء لمنازلته؟ ليس الكتاب صعبا إذا أخذناه من ناحية لغته . فهي لغة واضحة لكل من يملك الصبر والاستعداد لسماع صوتها وليس الكتاب عسيرا إذا فهمنا مقصده الاساسي وهو السؤال عن الوجود : ولكن الكتاب يصبح مضنيا شاقا إذا أغفلنا الارتباط الجوهرى بين الوجود والزمان أو نسينا أن الزمان هو الأفق ، الذى نطل منه على مسألة الوجود . صحيح أن الفلسفة القديمة والحديثة لم تخل من البحث في مشكلة الزمان (ويكفى أن نشير إلى مفهوم الزمان منذ أرسطو^(١) حتى « معطيات » برجسون و « الوعى الباطن » بالزمان «

(١) وبخاصة في بحثه عن الزمان ، الطبيعة ، كتاب دلتا (Δ) ١٠ - ٢١٧ ، ب ٢٩ ،

لمسرل) ولكن مشكلة الوجود نفسها لم تكن - « على الرغم من كل الانطولوجيات - قد وضعت في موضعها الصحيح الذي ذكرناه ولا تم فحصها بمنزل هذه الرؤية التاريخية العميقة .

* * *

أعلن هيدجر منذ بداية الكتاب أن تناول مسألة الوجود يقتضى مهمتين يقابلهما تقسيم الكتاب إلى قسمين: فأما القسم الاول فيتناول تفسير «الآنية» من جهة الزمانية وتفسير الزمان بوصفه الأفق «الترسندتالى» الذى بنظر منه إلى السؤال عن الوجود . وأما القسم الثانى فيشرح المعالم الرئيسية لما يسميه «التحطيم الفينومينولوجى» لتاريخ الأنطولوجيا على هدى من مشكلة الزمانية

ثم أعلن بعد ذلك أن القسم الاول سيتفرع إلى ثلاثة فصول: التحليل الأساسى للآنية ، والآنية والزمانية ، والزمان والوجود -^(١) وجدير بالذكر أن هيدجر لم يكتب هذا الفصل الثالث والأخير ، ولهذا بقى كتابه أشبه بتمثال ناقص أو شذرة لم تتم . ولعل هذا الجزء المفقود كان سيكون من أهم أجزاء الكتاب، بل لعله أهمها جميعاً . مهما يكن من شئ، فإن الفيلسوف لم يتم كتابه واستعاض عن هذه المهمة بما قدمه بعد ذلك من بحوث ودراسات ومحاضرات ، لعل من أبرزها كتابه عن كائنا ومشكلة الميتافيزيقا الذى يمثل الفصل الأول من الجزء الثانى الذى لم يضعه حتى اليوم! ومحاضراته

(١) الوجود والزمان ص ٢٩ - هذا وقد سمت محاضرة لهيدجر القاما فى الفصل الدراسى الصيفى لسنة ١٩٦٢ عن « الزمان والوجود » ، ولم يبلغ الى علمى حتى الآن أنها نشرت فى كتاب .

المعروفة « ما الميتافيزيقا » ^(١) وكتابه المدخل إلى الميتافيزيقا .

* * *

يبدأ هيدجر أول صفحات كتابه بالسؤال عن معنى الوجود . وكان
حتماً أن يكون هذا السؤال مثار الدهشة : فقيم السؤال اليوم عن الوجود
والفلاسفة منذ القدم لا يسألون إلا عنه : ؟ ! وعلام قامت الانطولوجيا إلا
على أسس فكرة الوجود . وعم بحث الميتافيزيقا في تاريخها الطويل إلا عن
معنى الوجود ؟

ان السؤال ليس جديداً بالطبع . وهيدجر نفسه يعترف بهذا ويقدم
لكتابه : بخص من أفلاطون . من معاورة السفسطائي . ولا بد أن نقرأ معا
هذا النص ونقف عند تعليقه عليه ، لأنه سيكون نورا يكشف لنا ظلمات
الكتاب ويهديننا في متاهاته . « لأن من الواضح أنكم تعرفون منذ عهد
طويل المعنى الذي تقصدونه عندما تستخدمون تعبير « الموجود » أما نحن
فقد اعتنقنا حقلنا معنى أننا نفهمه ، ولكننا الآن حائزون في شأنه » ^(٢) .

ويريد هيدجر بهذا النص أن يذكرنا بأن السؤال قديم قدم الميتافيزيقا
نفسها . وهو لا يبنى معناه بل يصلنا بالتراث بل يريد أن يجعلنا هذا التراث
ويحملنا على التفكير فيه أو بالأحرى على « تحطيمه » وخلقته وتصنيفه مما تراكم
عليه من رماسب . شوهدت مقصده الأصلي أو حججه أو ألقت به في زوايا
النسيان . وهو يعلق على النص فيسأل : « أعتدنا اليوم جواب على السؤال بما

(١) ترجمها الأستاذ فراد كامل وظهرت في طبعة جديدة عن دار الثقافة للطباعة والنشر ،

القاهرة ، ١٩٧٤ .

(٢) أفلاطون ، السفسطائي ١٢٤٤ .

نقصه حقا حين تستخدم كلمة « موجود » ؟ — كلا — ولهذا ينبغي أن نطرح السؤال عن معنى الوجود من جديد .. أنحس اليوم الحيرة والارتباك لأننا لا نفهم تعبير « الوجود » ؟ — كلا — ولهذا يتعين علينا قبل كل شيء أن نوظف الفهم لهذا السؤال. إن تناول السؤال عن معنى الوجود هو الفرض من هذا الكتاب ، وتفسير الزمان ، باعتباره الأفق الممكن لكل فهم للوجود بوجه عام ، هو الهدف المؤقت منه .

ولكن هل يمكننا أن نسأل عن الوجود ومعناه إن لم نسأل قبل ذلك عن مطرح السؤال ونحلل مقومات وجوده ؟ إن الفيلسوف يضعنا منذ البداية في الموقف الذي ينبغي أن نضع أنفسنا فيه . فإذا كان لنا أن نطرح السؤال بصورة واضحة ونحققه عن بصيرة ، فإن هذا يقتضى منا أن نفرس طريقة النظر إلى الوجود ، ونشرح أسلوب إدراكه وفهم معناه ، ونمهد لاختيار الوجود النموذجي الذي يقوم بهذا ونبين للدخل الأصيل إليه . والنظر والفهم والتصور والاختيار كلها من أساليب السؤال ، ومن ثم فهي نفسها أحوال موجود محدد — هذا الموجود الذي هو نحن أنفسنا الذين نطرح السؤال . معنى هذا أن تناول السؤال عن الوجود يصرّف إلى الكشف عن الموجود الذي يسأل من جهة معناه : هذا الموجود الذي هو نحن أنفسنا والذي يملك إمكانيّة السؤال هو الذي سنصطلح على تسميته « بالآنية » . وهكذا يطلب السؤال العريض الواضح عن معنى الوجود أن يسبقه تفسير مناسب لهذا الموجود الذي نصفه بالآنية من جهة وجوده ^(١) .

لا سبيل إذن إلى شرح السؤال عن الوجود إن لم نبدأ بتحليل السائل ،
 أى الآنية . ولن نستطيع تناول السؤال كله تناولا موضوعيا حتى نمهد له
 بالبحث عن نوع وجود هذا الذى يضمه . على أنه ينبغى علينا منذ البداية
 ألا ننسى لحظة واحدة أن الأصل هو السؤال عن معنى الوجود ، وأن تحليل
 « الوجودات » أو مقومات الآنية — وهى كما عرفنا الموجود البشرى الذى
 ينفرد بطرح هذا السؤال — هو الطريق الأساسى والمعبر الوحيد إليه .
 ولا يصح أن يفهم من كلامنا عن الطريق والمعبر أن هذا التحليل مجرد
 تمهيد لموضوع الوجود أو أنه شئ إضافى يقع على هامشه . إذ أن السؤال
 الأساسى يتطلب هذا التحليل لنوع وجود الموجود الذى اتفقنا على تسميته
 بالآنية تمييزاً له عن غيره من الموجودات التى سيأتى الحديث عنها
 (كالموجودات الحاضرة أمامنا أو التى تقع فى مقناول أيدينا) . إن السائل
 ينفرد عن غيره من الكائنات ، فلا يكفى أن نقول عنه إنه يكون وحسب ،
 بل ينبغى أن ننتبه دائماً إلى أنه هو الموجود الذى يهتم بوجوده^(١) . ولا
 ينبغى أيضاً أن يقع فى وهمنا أن تحليل الآنية يتصل من قريب أو من بعيد
 بما نعرفه من تأملات وتحليلات أنثروبولوجية ونفسية واجتماعية . فالهدف
 الوحيد من هذا التحليل هو التعرف على ماهية ذلك الكائن النادر على
 السؤال عن الوجود ، بل المتميز دون سائر الكائنات بفهم محدد للوجود .
 يصف هيدجر السؤال عن معنى الوجود بأنه « أنطولوجيا أساسية »
 ولا تريد هذه الأنطولوجيا الأساسية أن تقدم لنا تصوراً شاملاً عن الوجود

(١) الوجود والزمان ، ص ١٢ .

بقدر ما تريد أن تحلل أسلوب وجود من يقوم بالسؤال عنه وتبين «البناءات» الرئيسية التي تكون مقومات وجوده أو بالأحرى «وجوداته». ووجود هذا السائل يفتقر عن سائر الموجودات في كونه على علاقة دائمة مع نفسه. هذه القدرة على التعلق بذاته، وفهم إمكانيات وجوده — بل الإمساك بها — ! تعبر عن خاصية أساسية في تكوين هذا الوجود الذي يتميز «بالتواجد»^(١). والتواجد مصطلح ينطبق على الإنسان وحده. وتحديداته البنائية، أو وجوداته، تتميز تميزاً واضحاً عن تحديدات سائر الموجودات غير الإنسانية، إذ سنصف هذه التحديدات الأخيرة بأنها تحديدات مقولاتية. وينبغي أن ننبه إلى هذه التفرقة التي لم نطعن إليها الأنطولوجيا التقليدية. صحيح أن الموجودات غير الإنسانية توجد أيضاً أو تكون، ولكنها لا تتواجد، ولا تقدر على الدخول في علاقة مع نفسها.

ما هي إذن المهمة المزدوجة في تناول السؤال عن الوجود؟ إنها تقوم من ناحية على تحليل الآنية، ومن ناحية أخرى على ما يسميه هيدجر «تخظيم تاريخ الأنطولوجيا».

لنبدأ بالمهمة الأولى. نحن الذين نتواجد. ولهذا يؤثر الفيلسوف — كما قدمنا — أن يفتح لنا مصطلحاً يميزنا عن سائر الموجودات، وهو مصطلح الآنية ! وأخص خصائص وجودنا هي أننا نعيش ونتحرك دائماً من خلال فهم محدد للوجود. يبدو إذن أن من السهل علينا أن نقول شيئاً عن

(١) التواجد هي الكلمة التي اخترتها للتعبير عن مصطلح الـ *Existenz* الذي يستخدمه هيدجر في هذا السياق. وسوف نرى أنه سيكتبه بطريقة الاشتقاقية على هذه الصورة *EK—si—tenz* ليؤكد صفته الأساسية وهي تخارجه أو تخطيه لذاته وعلوه عليها نحو الوجود.

الآنية . غير أننا نتوهم هذا . فنحن في العادة لا نملك مقاومة الإغراء الذي يحملنا على أن نفهم أنفسنا من خلال الموجود الذي « لا نكونه » ، هذا الموجود الذي نتخذ منه على الدوام مسلكاً معيناً ونصفه بأنه « العالم » . هذا الموجود المختلف تمام الاختلاف عن « آينتنا » يفرينا بأن نتخذ منه نموذجاً لفهم، أن نتصور أنفسنا على غرار. هكذا يعرف الإنسان ما يتعامل معه بأفضل مما يعرف نفسه ! وهذا يفرض علينا أن ننظر إلى الآنية في أقرب أحوالها وأكثرها حظاً من الألفة والتكرار ، أى في حياتها اليومية ، كما يحقق المطلب الفينومينولوجى الذى يحرم علينا أن نبدأ من مشروع مثالى، لكى تتمكن من رؤية الإنسان فى أسلوب حياته ووجوده المعتاد . ولكن ليس الهدف من هذه الرؤية أن يستغرقنا وصف هذا الأسلوب فى الحياة والوجود ، وإنما الهدف منه أن نوضح الأسس التى يقوم عليها ، أى « البناءات الماهوية » أو مقومات الوجود أو « الوجودات » .

ويبدو أن هيدجر يترسم هنا طريقاً دائرياً يشبه أن يكون عوداً على بدء... فهو يقرر أن تحليل الآنية مسألة مؤقتة ، الهدف منها أن تعيننا على تحديد السؤال الأساسى عن الوجود . فإذا تم هذا التحديد كان علينا عندئذ أن نرجع إلى تحليل الآنية فنعيدة مرة أخرى . وهذا هو الذى سنراه بالفعل فى القسم الثانى من الكتاب الذى يتناول الارتباط بين الآنية والزمانية تناولاً جديداً . وليس هذا من قبيل الصدفة ، لأن الأفق الذى نستطيع أن نفهم من خلاله وجود الآنية هو فى رأيه أفق الزمانية ، ولهذا كان من الطبيعى أن يعيد التفكير فى مشكلة الزمان . وقد كان المأمول من هذا التفكير أن

يمكننا من أن نفهم كذلك زمانية الوجود نفسه — غير أن هذا الجزء الهام هو الذى افترقه الناس ولم يستطع هيدجر أن يكتبه حتى اليوم !

ونصل الآن إلى المهمة الثانية التى يتطلبها تناولنا للسؤال عن الوجود .
ما الذى يقصده هيدجر من « تعظيم تاريخ الأنطولوجيا » ؟ — ها هو ذا يؤكد لنا أن الآنية نفسها تاريخية ، وإن هذا وحده هو الذى يجعلها تصور شيئاً كتاريخ العالم — لنستمع إلى ما يقول الفيلسوف فى هذا الصدد : إن الآنية — بأسلوبها الذى تتخذه فى الوجود وتبعاً لذلك أيضاً بفهمها الخاص للوجود — قد نشأت فى أحضان تفسير موروث للآنية . إنها تفهم نفسها دائماً من خلال هذا التفسير وفى ظل محيط معين . هذا الفهم هو الذى يفض إمكانية وجودها وينظمها . إن ماضيها الخاص — وهذا يعنى دائماً ماضى جيلها — لا يسير وراءها ولا يتبعها ، وإنما يسبقها فى كل حين^(١) .
قد يبدو هذا مناقضاً للموضوع الأصل الذى فرغنا من صياغته . فتاريخية الآنية — والآنية المعادية بوجه خاص — تغرى بالسقوط فى شباك التراث والامحاء فيه . وكما رأينا الآنية تميل إلى أن تفهم ذاتها على مثال الموجودات المختلفة عنها^(٢) ، كذلك نراها تميل فى فهمها للتاريخ إلى السقوط تحت رحمة التراث ، فتترك له زمامها ، تدع له أمر إختيار قراراتها الحاسمة ، دون أن تكلف نفسها مشقة استشراف هذا التراث واستشفاف وجودها التاريخى الخاص .

(١) الوجود والزمان ص ٢٠٠ .

(٢) معنى الوجودات التى ليست هى . كما سبق القول .

لابد إذا من إزالة الحجب التي تراكت على التراث ففطته أو شوهته أو ألقته في مهاوى النسيان . ولا بد من الرجوع إلى منابعه الأصلية التي استمدت منها المفاهيم والمقولات الماثورة التي ظلت المذاهب المتوالية تتناقلها وتنحرف بها عن أصولها وعلينا أن نضع المفاهيم في سياقها التاريخي بدلا من أن نأخذها مأخذ الحقائق الأبدية الثابتة التي نكتفي بتلقيها وتسليمها للأجيال اللاحقة .

التحطيم (أو التفسير) للتراث الأنطولوجي لا يعني أن ننفي الماضي أو نقف منه موقفا سلبيا، وإنما المحدث منه هو اكتشاف إمكانياته الإيجابية، وإزالة الرواسب التي تراكت عليه بغية الوصول إلى التجارب الأساسية التي حددت مفاهيمه الأولية، ومعرفة إن كان هذا التراث قد نظر حقا إلى مسألة الوجود من أفق الزمان^(١) .

(١) ويرى من هيدجز على ضرورة تحطيم التراث بأن السؤال عن الوجود لم يمس وضعه نسب، وإنما غاب في ظلام النسيان، على الرغم من كل اهتمام الميتافيزيقا . وتاريخ الأنطولوجيا عند الإغريق هو أوضح دليل على هذا فقد عمدت عبر تاريخها الطويل وفي صورها وأشكالها المختلفة التي امتدت حتى العصر الحديث إلى فهم الوجود الإنساني والوجود بوجه عام من جهة « العالم »، وسقطت تحت رحمة التراث الذي أحالته إلى مسلمات لا موضع للجدال فيها أو إلى مجرد مادة يعاد تنظيمها (كما حدث على يد هيجل) وأصبحت هذه الأنطولوجيا المجتثة من جذورها مناهج تعليمية ثابتة في العصر الوسيط، واستحال نسقا، وثائقا من قطع متوارثة . وسارت هذه الأنطولوجيا اليونانية في ثوبها المترمت في العصر الوسيط من « الحجج ادلات الميتافيزيقية » (لواريز) حتى وصلت إلى الميتافيزيقا والفلسفة الكاثوليكية التراسندنتالية في العصر الحديث لكي تتحدد الأسس التي قام عليها منطق هيجل، ومهما تكن الأشكال المختلفة التي تحولت إليها المفاهيم الأنطولوجية الأساسية على أيدي المحدثين (ابتداءً من الأنا أذكر لبيكارث إلى الذات والأنا المطلنة والعقل والروح والشخص) فإن هذه المفاهيم التي تعبر عن مناطق متميزة من الوجود قد أغلقت السؤال عن الوجود ووقعت بذلك في نفس الخطأ الذي وقع فيه تاريخ الأنطولوجيا بسقوطه تحت رحمة التراث والاستسلام له .

أن تحطيم تاريخ الأنطولوجيا معناه في المقام الأول « كشف الغطاء »
 عن تاريخية تصوراته الأساسية ، لابل بعث الإحساس بمعنى التاريخية
 نفسها — على الرغم مما قد يكون في هذا التعبير من مفارقة . ومعناه أيضاً
 أن نكشف عما وقع في هذا التراث المستقر من إهمال للسؤال الاساسى عن
 الوجود ، بحيث نصبح على وعى بتاريخ الأنطولوجيا وتبين حدودها ونفهمها .
 والحق أن هيدجر لم يتوقف طول حياته عن القيام بهذه المهمة — و تفسيراته
 التى قدمها عن أفلاطون وأرسطو وديكارت وليبنتز وكانط وفيشته وشيلنج
 ونيشته والفلاسفة قبل سقراط بوجه خاص هى خير شاهد على هذا — وكلها
 تفسيرات محكمة جديرة بالاعجاب ، بغض النظر عن مواقفنا المختلفة منها .
 ويؤكد هيدجر منذ البداية أن منهجه هو المنهج الفينومينولوجى (الظاهرى) .
 لكننا نخطئ لو تصورنا أنه يأخذ ببساطة مفهوم هسرل للظاهريات كفلسفة
 « ترنسندنتالية » تصل فى مراحلها التكوينية الأخيرة إلى رد كل شئ إلى الأنا
 (الذات أو الوعى) الخالص (الذى يبقى ولو فى العالم كله) افا لواقع أن هيدجر يحلل
 كلى الظاهرة والعلم اللتين يتألف منهما المصطلح اليونانى الأصل تحليلاً عميقاً^(١) ،
 ويبرر — مع عرفانه بفضل هسرل عليه — تنصله من الظاهريات فلسفة
 واتجاها ، واستفادته منها منهجاً وطريقاً للكشف عن أشكال الوجود .
 إنه — إذا صح تفسيره لها — يجردها من طابعها المطلق من الزمان ويرجمها

(١) أى Phenomenon و Logos بفهميهما اليونانى ، فالأولى تدل على ما يظهر نفسه
 بنفسه ، والثانية تدل على ما يسمح بالرؤية ، أى ما يعلن المحتجب من خلال القول — أى
 ان الظاهريات تستصبح طريقنا يمهّد للبحث في وجود الوجود .

إلى السياق التاريخي ، بل إنه ليجعل منها أنطولوجيا^(١) تتجه في صميمها إلى ما يظهر الظاهرة نفسها — أى إلى حقيقة الوجود ولهذا فإن مفهوم الظاهريات على حد قوله لن ينصب على « مائية » (أو موضوعية) موضوعات البحث الفلسفى بل على كينفتها . وبهذا لن تكون الأنطولوجيا ممكنة إلا إذا أصبحت فينومينولوجيا^(٢) . أما من ناحية (الآنية) فستصبح الظاهريات تفسيراً^(٣) يبين خصائصها وبنيتها : « إن الفلسفة هى أنطولوجيا ظاهرياتية كلية تبدأ نقطة انطلاقها من تفسير الآنية الذى ثبت — بوصفه تحليلاً لهذه الآنية — نهاية مسار كل سؤال فلسفى عند الأصل الذى صدر عنه وسوف يرتد إليه . »^(٤)

* * *

(١) وهذا هو التفسير الذى أخذ به الدكتور محمود رجب فى رسالته القيمة عن المنهج الظاهرياتى عند هيرل (لم تشر بعد) .

(٢) من « ما » .

(٣) الوجود والزمان ، ص ٢٧ و ٣٥ .

(٤) اوهيمينوتيك Hermeneutik .

(٥) الوجود والزمان ، ص ٣٨ .

٢ - الانية وجود - في - العالم

لن نجد في حديث « الوجود والزمان » عن الانسان شيئاً من تلك الأوصاف التي ألفناها في غيره من الكتب الفلسفية التي تجعل منه وعياً أو ذاتاً أو شعوراً أو شخصاً أو أنا . ان هيدجر ينحت له الاصطلاح الذي ذكرناه واتفقاً على التعبير عنه في العربية بكلمة « الانية » .^(١) والواقع أن هذه الكلمة الأخيرة في منطوقها العربي أو أصلها الألماني تثير غير قليل من سوء الفهم . ولو تحريفاً الدقة لترجمناها « بالموجود — هناك » أى الكائن الملقى به في العالم، الموجود فيه دائماً بالقرب من الأشياء ومع غيره من الناس، المتميز عن سائر الكائنات بعلاقته بالوجود، واهتمامه بالسؤال عنه، وحامه مسئوليته على كفافه . والأمر هنا لا يقف بطبيعة الحال عند استبدال اسم باسم أو كلمة بكلمة ، وإنما ينطوي على تغيير أساسي في النظر والتصور والفكر بوجه عام .

(١) Dasein ومعناها في لغتها الأصلية هو الوجود أو الموجود، ولكن هيدجر يقصد بها معنى مزدوجاً : الموجود العيني الفرد الذي يكون دائماً على علاقة بالوجود ، و كينونة الوجود الانبائي التي ينظر إليها من خلال ذلك الموجود العيني . والانية هي الترجمة التي اقترحها أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي للكلمة الأصلية . وهي من اصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين ومعناها كما جاء في « ترميمات » الجرجاني وفي اصطلاحات الصوفية : اكمال الدين عبد الرزق الكاشي : « تحقق الوجود العيني من حيث رتبة الذاتية » . وهي تستعمل عادة في مقابل الماهية ، أى أنها مرادف مجرد الوجود في مقابل الماهية ، كما في نص لأبي البركات البغدادي : « وكذلك الوجود : يشعرون بآنيته ، وإن لم يشعروا بماهيته » (الزمان الوجودي ، ص ٤٤ و ٤٥ - الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، ص ٧٣) .

(م ٤ - - هيدجر)

ونسأل الآن . ما الوجود؟ فتواجهنا المسألة الكبرى، ونضطر للاعتراف بأننا لانعرفه ! ومع هذا فإن من السهل علينا أن نفرق في الوجودات التي نعرفها بين موجود يدخل في علاقة مع نفسه ويقدر على تنميتها وبين موجود آخر عاجز عن هذه القدرة . فالجبر يوجد أو يكون ، ولكنه لا يملك الدخول في علاقة مع نفسه . وقل مثل هذا عن الشجرة والبيت والكرسي وغيرها من الوجودات غير البشرية . أما الانسان فهو الكائن الوحيد الذي لا يقتصر على أن يوجد أو يكون ، وإنما يمتد هذا إلى الدخول في علاقة مع ذاته ومع الذوات الأخرى التي يشترك معها في الوجود وتشاركه فيه ، ومع سائر الوجودات غير الانسانية . والنتيجة الهامة التي نستخلصها من هذا هي أن الانسان لا يوجد فحسب وإنما « عليه أن يوجد » ، وأن يحمل مسئولية الوجود وأمانته، ولهذا استحق أن ننحت له كلمة خاصة به هي كلمة « الآنية » التي قد لا ترضينا كل الرضا .. ولا يقنع في ظننا اننا قد عرفنا بهذا شيئا عن الوجود . فنحن لم نزل على الطريق ، ولم نصل بعد إلا إلى معنى أولى عن وجود موجود معين نصفه بالإنسان أو الآنية ، ونحاول تحديد معالمه التي تميزه عما عداه . هذا الوجود النوعي ليس وجودا بسيطا، وإنما هو وجود في سبيل التحقق ينبئ على صاحبه أن يعرف بنيمه ويتحمل مسئولية حتى يصل به إلى ما سنسميه بعد بالوجود الأصيل ، وينفذ بذلك من قشور الوجود الزائف الذي يحيا في الأغلب الأعم حياته اليومية مستغرقا فيه ..

هل ألفنا الآن هذا المصطلح الجديد؟ فلنتقدم خطوة أخرى لنواجه المزيد

ولتذرع بالصبر أمام تكرار كلمتي الوجود والوجود !

· إن دخول « الآنية » في علاقة مع وجودها يميز هذا الوجود بأنه « تواجد »^(١) ... ولأن تحديد ماهية هذا الوجود الذي نسميه الآنية لا يمكن أن يتم عن طريق تقديم تحديد « لما » موضوعية ، بل تكمن ماهيته في أن عليه أن يوجد وجوده الخاص به ، لهذا اخترنا تعبير « الآنية » — باعتباره تعبيراً خالصاً عن الوجود — للدلالة على هذا الوجود^(٢) .

إن الشيء الذي يميزه هو أسلوبه النوعي في الوجود ، وهذا الأسلوب يمكن في قدرته على اختيار ذاته ، لا بل في الواجب الذي يحتم عليه اختيار ذاته . وتقاعسه عن هذا الاختيار أو تردده في القيام به هو نفسه نوع من الاختيار (وهي الفكرة التي أخذها العديد من فلاسفة الوجود ومن أهمهم سارتر) .. بهذا نضم أيدينا على لب التفرقة التي يقيمها هيدجر بين الأصالة والزيف ، بين الوجود الأصيل وغير الأصيل . إن الآنية تفهم ذاتها على الدوام من خلال تواجدها ، أي من خلال إمكانياتها الذاتية في أن تكون هي ذاتها أو لا تكون . هذه الامكانية إما أن تكون الآنية قد اختارتها بنفسها أو تكون قد أقيمت عليها أو نشأت في ظلها . ولهذا فإن الآنية نفسها هي التي تقر أسلوب تواجدها ، سواء في ذلك أكانت قد اختارته أو تقاعست

(١) Existenz أي أسلوب الوجود الذي يميز الآنية التي تكون دائماً هناك ، خارج نفسها في العالم ، مع الآخرين ، وبالقرب من سائر الموجودات والأشياء (راجع المامش السابق ص ١٥) .

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٢ .

عنه وضيعة من يدها^(١) . فقد يتم الاختيار على نحو يمكن الآنية من بلوغ ذاتها ، وتحقيق إمكانياتها ، وقد يتم على نحو آخر بحيث يملئ الاختيار عليها ، وتحيا كما يحيا « الناس » — حياة زائفة غير أصيلة .

قلنا إن تفرد الآنية أو مميزتها تكمن في أن وجودها يتجلى في « التواجد » بل يتحقق فيه . وسوف يصك الفيلسوف عملة جديدة توضح لنا هذه المزية التي ينفرد بها الوجود الإنساني أو الآنية بمصطلح يمكن أن نعبّر عنه بوجودى الخاص أو وجودى أنا^(٢) ، أى أن كل موجود يوجد على هذا النحو (الذى وصفناه بالتواجد) إنما يهتم قبل كل شيء بوجوده الخاص به لا بأى أسلوب آخر من أساليب الوجود بوجه عام . « ولما كانت الآنية بحسب ماهيتها هى إمكانيتها ، فإن هذا الوجود^(٣) في وجوده يمكنه أن « يختار » نفسه ، أن يكسبها أو يضيعها ، أو يمكنه بمعنى أدق ألا يكسبها أبداً ، أو يكسبها فى الظاهر فقط . وهو لا يمكن أن يكون قد أضاع نفسه أو لم يكسبها بعد إلا لأنه بحسب ماهيته يمكن أن يكون بالنسبة لنفسه موجوداً أصيلاً أو متعلقاً بوجود الخاص به . ولهذا فإن حالى الوجود للذين نصفهما بالأصالة وعدم الأصالة يقومان على تحدد الآنية بوجه عام من خلال « الوجود الخاص »^(٤) .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٢ .

(٢) فى الأصل Jemeinigkeit .

(٣) أى الآنية .

(٤) الوجود والزمان ، ص ٤٢ .

ما معنى هذه الأصالة ؟ وكيف يكون الوجود غير أصيل ؟ ما الذى يجعل الآنية تنفى معظم حياتها أو كل حياتها بعيدة عنه غارقة في الزيف كل يوم ؟ .

إن الآنية التى تحيا الحياة الأصيلة تختار الإمكانيات التى تبلغها ذاتها أو تضمها على الطريق إليها . أما الآنية التى تحيا حياة غير أصيلة فتتغلى عن هذه المسئولية وتترك لغيرها أن يعلى عليها إمكانياتها ، وتسمح « للمجهول » الذى نسميه « الفاس » أو « الجمهور » أو « الرأى العام »^(١) أن يفرضها عليها أو يوقعها في شبك إغرائها : فالإنسان يلعب رياضة أو يتفرج على المباريات أو يدخل السينما أو يشاهد التلفزيون أو يدرس الحقوق أو الطب أو الهندسة أو يذهب إلى المصيف أو يتزوج من وسط معين أو ينتمى لحزب ما .. الخ مجرد أن الناس تفعل هذا كله .. إنها حياة التوسط ، والحياة اليومية التى تفقدنا بأسارها وتسحرنا بسحرها حتى لننتوهم أنها هى الحياة .. من هذه الحياة المعتادة ، من هذا الأسلوب المألوف الذى نقابله في الأغلب الأعم - لا بل نكونه نحن أنفسنا في معظم أحوالنا أو في كل أحوالنا - يبدأ همدجرتنا لوجود الآنية (وهو التحليل الذى لا يصح أن يغيب عن بالنا أبداً إنه معبر مؤقت إلى فهم معنى الوجود بوجه عام . .) ولا بد لنا أن نكشف من خلال تحليلنا لوجود هذه الآنية التى تحيا حياة التوسط المعتادة عن تلك البناءات التى تصدى على كل آنية أخرى ، سواء أكانت أصيلة أم غير أصيلة .

سيساعدنا هذا على التقدم خطوة أخرى بحيث نتفهم هذه الآنية من جهة كونها وجوداً — في — العالم . بيد أن هذا الوجود — في — العالم ليس هو البناء الوحيد ، وإن يكن أهمها جميعاً . فالبناء معقد متشابك ، ومهمتنا أن نتبين وحدته وندرسه كظاهرة موحدة . وهي مهمة عسيرة بغير شك ، تفرض علينا أن نخطو ببطء ، بحيث نضع أيدينا على خيوط النسيج دون أن تضيق منا وحدته ..

يعنى هيدجر في شرح هذا « الوجود — في العالم » على ثلاث خطوات:
١ — بالسؤال عن معنى « العالم » في هذا التعبير ، ٢ — ثم بالسؤال عن الـ « من » أي عن الآنية في وجودها الوسط وحياتها اليومية من حيث أنها وجود — مع — الآخرين ووجود بذاته في نفس الوقت ، ٣ — وأخيراً بالسؤال عن معنى « الوجود »^(١) الذي سيشمل البحث عن العناصر البنائية التي تتركب منها الآنية أو ما وصفناه من قبل « بالوجودات »^(٢) .

لا بد لنا قبل السؤال عن « طبيعة » — في — العالم « في أن نمهد له بشرح ما نضمه « بالوجود — في » بوجه عام . فقد تعودنا على فهم هذا الضرب الأخير من خلال وجود الأشياء على أنه نوع من « الاحتماء — في » . ولكن الآنية تختلف في وجودها — نأقدمنا — عن وجود الأشياء الحاضرة « أمامنا »^(٣) أو الأشياء التي تتغذى منها أدوات وتكون في متناول

(١) In — Sein أي الوجود في العالم من حيث اختلافه عن سائر الموجودات التي يحتويها العالم

(٢) Existentialien أو أحوال وجود الآنية التي تميزها عن الأشياء والأدوات .

(٣) Das Vorhandensein

أيدينا^(١) . ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن نتخذ من هذه الأشياء نموذجاً نفهم الآنية على غرارها . ولهذا ينبغي علينا أيضاً أن نفهم « الوجود - في » على نحو آخر .

إن « الوجود - في » هو أحد « الوجودات » التي قلنا إنها تميز « الآنية » ، وهو يعنى حالة من الألف . فالشيء الذى آلفه هو الشيء الذى أكون بالقرب منه أو أترث عنده أو أقيم بجواره . وإذا كنا لا نستطيع أن ننظر إلى « الوجود - في » على أنه نوع من الاحتواء فى المكان ، فليس معنى هذا أن الآنية لا علاقة لها بالمكان ، بل معناه أن علاقتها به لا يمكن أن تفهم على غرار الأشياء المحتواة فى المكان . ولا يجب أن نتصور أيضاً أننا نستطيع أن نتوصل إلى هذا « الوجود - في » عن طريق المعرفة على اختلاف نظرياتها ، لأن الأمر فى الحقيقة على العكس من هذا - فنحن لا نتوصل أبداً إلى هذا الأسلوب النوعى الذى نطلق عليه اسم المعرفة إلا لأننا على الدوام فى حالة إلف بالوجود ، وهذا الإلف يجعل فى صور شتى من الانشغال به والاهتمام بأمره .

بهذا يكون هيدجر قد غافلنا وقلب التصور السائد الذى درجنا عليه منذ القدم وجعلنا نعتقد أن المعرفة هى الأساس الأول لكل أسلوب تتخذه فى التعامل مع الموجود ! فنحن نقيم أولاً مع الموجود ، نتصرف فيه ونحتاج إليه ونهتم بأمره ونستخدمه فى شئون حياتنا . وهذا وحده هو الذى يجعلنا نتخطى كل هذه المواقف التى نتناوله فيها لشيء نبتعد قليلاً عنه وندخل معه فى

• Das Zuhandensein (١)

علاقة تأمل . هذا التأمل المعرفى ليس هو الأصل على كل حال . ومعنى هذا أيضاً أن كل بداية من نظرية المعرفة إنما تقفز فوق الأساس الذى تقوم عليه . ولهذا فإن الصدارة والتفوق اللذين نميل إلى إعطائهما لفعل المعرفة الخالصة ليسا إلا وهما ينتدع به صاحب نظرية المعرفة نفسه . وليس معنى هذا مرة أخرى أن هيدجر يتغلى عما نسميه نظرية المعرفة ، بل معناه أنه يرتد بسؤاله إلى الأساس الأصلى الذى تنبنى عليه حتى نتبين أن المعرفة الخالصة تستبعد التعامل المباشر مع الوجود . وإن هذه المعرفة نفسها ليست إلا ضرباً من الوجود — مع الأشياء — وأن يكن قد صرف نظره عن التعامل المعتاد مع الوجود . وليس من شك عندى فى أن هيدجر قد استفاد فى هذا من تأملات من — دى — بيران (الذى لم يشر اليه)^١ عن الجهد والمقاومة الإرادية التى تعيننا على الوصول إلى الوعى بالذات ، ومن أفكار « دلتاى » فيلسوف الحياة ومؤسس مناهج العلوم الإنسانية عن تجربتنا للواقع من خلال الإرادة و « الدافع » اللذين يقاومهما هذا الواقع ، وبحوث « ماكس شيلر » المتأخرة التى تأثر فيها بآراء « دلتاى » وعبر عن نظريته الإرادية عن الوجود والوعى والإنسان ، وأكد فيها أن وجود الموضوعات لا يعطى بصورة مباشرة إلا فى علاقتها بالدافع والإرادة ، وإن الواقع لا يقدم لنا فى الأصل من خلال الفكر والإدراك ، حتى لقد ذهب إلى حد القول بأن فعل المعرفة نفسه ليس هو فعل الحكم ، وإنما هو « علاقة بالوجود »^(٢) — وإن

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٠٩ و ٢١٠ ويشير هيدجر بوجه خاص الى محاضرة شيلر عن « أشكال المعرفة والتربية » (١٩٢٥) والى بحثه عن المعرفة والعمل المنشور ضمن مجموعة دراساته « أشكال المعرفة والمجتمع » (٢٠٢٦)

هيدجر يأخذ على هذه المحاولات جميعاً أنها تفتقر إلى التحليلات الأنطولوجية الضرورية عن معنى الوعى والواقع والوجود والعلاقة بينها .

مهما يكن من شيء فإن هذا كله يقودنا إلى صميم المشكلة القديمة التى حيرت الفلاسفة . كيف تخرج « الذات » من عالمها الباطن الذى تصل إلى « الموضوع » الموجود فى الخارج ؟ يبدو أن هيدجر لا يحاول فك خيوط هذه العقدة الأزلية ، ولا يتردد فى إزاحتها بضربة « قاضية » يعلن بها أن مشكلة وجود الواقع الخارجى وإثباته وعلاقة الذات به مشكلة زائفة لا تستحق عناء لحظة واحدة من التفكير ! لماذا ؟ لأن الآنية باعتبارها وجوداً — فى — العالم — موجودة دائماً فى الخارج ، أى فى العالم المألوف — نستمتع اليه وهو يقول : « ان الآنية — فى اتجاهها إلى الموجودات وإدراكها لها — لا تحتاج لمفادرة مجالها الداخلى الذى نتصورها حبيسة فيه ^(١) ، وإنما هى دائماً بحسب طبيعة وجودها الأولية موجودة دائماً « فى الخارج » ، بالقرب من الموجود الذى تلتقى به فى عالم ثم اكتشافه بالفعل... ثم أن إدراك الشيء المعروف ليس بمثابة رجوع بالفريسة التى غنمناها من الإدراك الخارجى إلى « بيت » الوعى والشعور ، وإنما تظل الآنية العارفة — فى أفعال الإدراك والاحتفاظ بما تدركه والإبقاء عليه — دائماً فى الخارج بوصفها آنية ^(٢) . أنها إذاً ليست بحاجة لما نسميه « بالعلو » — أو التخطى والتجاوز — إلى العالم ، لأنها على الدوام « بالخارج » مع الموجودات التى تصادفها فى

(١) كما قل لينتز مثلاً نظريته عن المصادفات أو الذرات الروحية الواحدة التى لا نوافذ لها... .

(٢) الوجود والزمان ، ص ٦٢ .

هذا العالم ، كما أنها دائماً « بالداخل » باعتبارها وجوداً - في - العالم
يهتم بالأشياء وينشغل بأمرها . والخلاصة أن المعرفة ليست هي التي تمكنا
من إقامة العلاقة التي تربطنا بالعالم ، بل إنها تفترض هذه العلاقة من قبل ،
بحيث لا تعدو أن تكون مجرد « تحول » لهذه العلاقة نفسها : « في فعل
المعرفة تكتسب الآنية موقف وجود جديد من العالم الذي سبق اكتشافه
في الآنية » ، كما أن المعرفة لا تخلق علاقة « تبادل » بين الذات والعالم ،
ولا هذه العلاقة تنشأ من تأثير العالم على الذات . إن المعرفة حال من أحوال
الآنية يقوم على أساس الوجود - في - العالم ^(١) . ولا جدال في أن هذا
أسلوب جديد في التفكير . وقد لا نكون مباليين إذا استعرضنا لغة
« كانط » وقلنا إنها ثورة فكرية أذهلت بعض معاصري هيدجر وملأت
صدور البعض الآخر بالنشوة والحماس !

* * *

نحدثنا حتى الآن عن « الوجود - في العالم - » . ولن نفهم هذا
الاصطلاح الأساسي حتى نعرف ما هو « العالم » .. وطبيعي أن كل محاولة
للوصول إلى العالم بسر الأشياء والكائنات الموجودة فيه محاولة مقضى
عليها بالفشل . فلن نجني من هذا إلا « رص » هذه الكائنات بجانب بعضها
البعض ، دون أن نبليغ من مفهوم العالم شيئاً ، وحتى لو أثبتنا مختلف المقولات
التي تستوعب الموجودات من بشر وأشياء طبيعية وأدوات وقيم ... إلخ
وحاولنا أن نعرف الأساس الطبيعي الذي تعتمد عليه وحددنا مفهوم الطبيعية

(١) نفس المرجع السابق ، نفس الصفحة وما بعدها .

فلن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام : فالطبيعة نفسها موجود تلقاه في داخل العالم ويمكننا أن نكتشفه بمختلف الوسائل وعلى شتى المستويات^(١) .
ماذا نفعل إذا ؟

ان هيدجر بغير السؤال وبقلبه قلبا يبحث تصبح « عالمية » العالم من مكونات « الآنية » نفسها ، أى تصبح إحدى الوجودات المميزة لها : « ليس العالم » - من الناحية الأنطولوجية - تحديداً « للوجود » المختلف في ماهيته عن الآنية ، وإنما هو طابع مميز للآنية نفسها^(٢) .

ربما دار في خلدنا أن هيدجر يرد « العالم » إلى مجال الذات . ولكن كيف يستقيم هذا وهو يستبعد مفهوم الذاتية والذات كل الاستبعاد؟ ما السبيل إذا للقرب من معنى « العالم » و « العالمية » ؟ السبيل واضحة . فقد تعلمنا من الفيلسوف أن نبدأ تحليلاتنا « للآنية » من حياتنا العادية أو حياة التوسط التي نعيشها كل يوم . بهذا يتضح لنا أن عالم الآنية هو العالم المحيط^(٣) بها ، وأن هذا « المحيط » هو أقرب عالم من الآنية . هكذا ينطلق البحث عن فكرة العالمية من هذا الطابع الوجودي للميز للوجود اليومي - في - العالم ، كما نصل إلى « عالمية » المحيط (أو ما يسميه هيدجر بالإحاطة) عن طريق التفسير الأنطولوجي للوجودات القريبة منافي داخل هذا المحيط^(٤) .

(١) الوجود والزمان ، ص ٦٣ .

(٢) الوجود والزمان ، ص ٦٤ .

(٣) Die Umwelt - المحيط - وقد استعملت كلمة البيئة لما توحى به من دلالة جغرافية أو حضارية أو أنثروبولوجية أو نفسية ... الخ .

(٤) الوجود والزمان ، ص ٦٦ .

سيقودنا هذا كله إلى تحليلات هيدجر المعروفة عن الأداة ، وهى من أروع ما قدمه « الوجود والزمان » وأبقاه . ولا شك أن القارى قد اطلع على بعض هذه التحليلات فيما اطلع عليه فى العربية من فصول ودراسات عن هيدجر . ويبقى علينا الآن أن نحدد معنى هذه التحليلات .

لا يعنى هيدجر بطبيعة الحال أن بوجه للناس نصائح تنفيذهم فى التعامل مع الأشياء التى يستخدمونها فى حياتهم ، لأن هذا التعامل هو أقرب الأشياء منا وألفة عندنا ؛ فنحن نشأ فى هذا العالم وننمو ومعنا ينشأ التعامل مع أشياءه وينمو . ولا يعنى هيدجر كذلك بأن يلقى علينا درساً فى تغيير العالم باستخدام هذه الأشياء والأدوات ، ولا فى اغتراب الإنسان عن نفسه من خلال العمل وكيف يقضى على هذا الاغتراب . إن الهدف من التحليلات « الأداتية » أن تبين لنا « المعرفة السابقة » التى تفترض فى كل ألف يتم بين الآنية والأداة (مع ملاحظة أن هذه المعرفة السابقة لا تصدر عن أية موقف معرفى نظرى وأن التعامل مع الأداة يتم من منظور قبلى خاص سابق على كل معرفة نظرية ، بل إن البدء من هذه المعرفة لن يمكننا من القوصل إلى طبيعة الأداة) .

لنضرب مثلاً بسيطاً . فلو رأيت أمامى مطرقة وحاولت أن أصفها وصفاً نظرياً - كأن أصف حجمها وشكلها ولونها ووزنها والمادة التى صنعت منها ... إلخ - لما أدركت ماهية هذه المطرقة ولا عرفت شيئاً عن الوظيفة التى جعلت لها ، وهى أنها شئ يستخدم فى الطرق . ولن أدرك أبداً من خلال التأمل النظرى الخالص إن كانت هذه المطرقة خفيفة أو ثقيلة . مناسبة

للعمل أو غير مناسبة. إما أدرك هذامن خلال التعامل معها واستخدامها. فكل أداة تصلح لشيء ما. وفي كل تعامل مع الأداة يخضع المرء لنوع هذه الصلاحية. ولهذا نرى هيدجر يصف الأسلوب النوعي الذي يميز وجود الأداة بأنه « الوجود في متناول اليد » — وإن راعك هذا التعبير أو فاجأك بفراسته فتذكر أن الفيلسوف لا يزيد عن استخدام لفظ عويص للتعبير عن خبرة نحيهاها كل يوم!

إننا لا نبدأ بالنظر الخالص إلى الشيء « الحاضر » أمامنا ثم نضيف إليه قيما وخصائص معينة تجعل منه ما نسميه « بالوجود في متناول اليد ». ونحن لا نضع هذا الشيء — كما يتصور الرأي الشائع — في موضع الشيء الممتد (كما فعل ديكارت) ثم نلبس امتداده خصائص وصفات مختلفة، وإنما نتعامل معه دائما من خلال ما يسميه هيدجر بالتدبر أو التبصر^(١). فالشيء المائل في متناول أيدينا هو أقرب الأشياء في المحيط الذي نضطرب فيه، ونحن ترتب حياتنا من خلاله، ونستخدمه لتلبية حاجتنا، ونشغل به ونهتم بأمره.

لنقترب خطوة أخرى من الأداة. قلنا إنها دائما أداة تستخدم من أجل شيء أو غرض ما. والعمل الذي تستخدم له أداة كالمطرقة أو الفارة أو الإبرة أو الخذاء يحمل من ناحيته أيضا نوع وجود الأداة. فالخذاء الذي يتم إعدادة يستخدم أداة للشيء، والساعة التي يتم صنعها لتصلح لمعرفة الوقت: « والعمل الذي نلتقي به خصوصية في غضون التعامل المنشغل أو المهتم — أي ذلك الذي

• Die Umsicht (١)

يجرى إعداده — يجعل قابلية الاستخدام التي تتعلق به تعلقاً أساسياً متضمنه للهدف من هذا الاستخدام. أما العمل الذي يصنع فلا يكون إلا على أساس استخدامه وعلى أساس « بسق الإحالة للموجود » الذي يكشف في هذا « الاستخدام »^(١) أضف إلى هذا أننا نستخدم في الإنتاج شيئاً لا غنى عنه للعمل المنتج . فالعمل يحيل إلى المادة التي صنع منها ، وهذه تحيل إلى الطبيعة مصدر كل مادة خام ، كالخشب والخشب والحجارة والحيوانات . وهكذا نكتشف الطبيعة حين نستخدم الأداة (الآلة . المطرقة ، السمار . الخ) كما أن الإنتاج لا ينفصل عن يستخدمونه (كالزبائن مثلاً) ولا عن الذين يقومون به (كالعمال والصناع) .

ولكن ما شأن هذا التحليل للأداة بسؤالنا السابق عن « عالمية » العالم ، أى عما يجعل العالم عالماً ؟

يوضح هيدجر إجابته على هذا السؤال ببعض الأمثلة التي تبدو معها الأداة وكأنها تغلت عن طابعها الأداتى . فعندما تصبح الأداة غير صالحة للاستعمال (فتلفت إنتباهاً) وعندما تفقد (فنشعر بالحاجة الملحة إليها) أو نجدها ملقاة في طريقنا (فتعرض نفسها علينا) يتبين لنا بوضوح أن « الإحالة » هي الطابع المميز لها . وعندما تتمطل الإحالة (من أجل كذا ..) — كأن أفتش عن مطرقة لدق مسمار فلا أعر عليها — يشتد وضوح هذه الإحالة من حيث هي كذلك . هنالك يظهر النسق الأداتى المترابط ، لا بوصفه شيئاً لم يشاهد من قبل ، بل بوصفه كلاً تمت رؤيته دائماً بشكل مسبق أثناء التبصر أو

(١) الوجود والزمان ، ص ٧٠ .

التدبر . ومع هذا الكل يعلن العالم عن نفسه «^(١)» . وهو لن يعلن عن نفسه ولن يتضح الا إذا كان قبل ذلك قد انفتح أو تفتح .

هل تجد مشتقة في هذا الكلام ؟ إن سيدجر يخفف وطأته بضرب مثال جديد وهو يقدم لنا في هذا المثال تحليلاً لأداة معينة هي العلاقة «^(٢)» (كلمات المرور أو مؤشرات الطرق أو الأعلام .. الخ) وأهم ما يميز العلاقة هو أنها توضح النسق الكلي للأداة توضحها تماماً . (علامة المرور مثلاً توضح النسق الكلي الذي يربط سلوك المارة وراكبي السيارات وعساكر المرور .. الخ.) فإن كانت الأداة العادية (كالقلم مثلاً) غير ملفتة للأنظار، نتيجة إنصراف الكاتب مثلاً إلى الفرض الذي يستخدم القلم من أجله لا إلى طبيعة هذا القلم كأداة ، فإن « أداة العلامة » على العكس من ذلك تشد الانتباه إلى طابع الاحالة الذي توضحه أشد التوضيح . إن العلامات المحددة تحليل إلى « العالم المحيط » الذي تنتمي اليه وتيسر الانفتاح عليه . وأهم خاصية تحدد الأداة هي صلاحيتها أو قابليتها للاستخدام . والعلامة تجسد هذا الاستخدام بتوضيح السياق (أو النسق الكلي المترابط) الذي توجد فيه العلامة ، بل إنها تزيد على هذا فتوضح العالم المحيط الذي يوجد به النسق أو السياق الأدنى المترابط .^(٣) هل عرفنا الآن ماهو العالم ؟ هل توصلنا إلى الطابع النوعي الذي يميزه ؟ حين نحدد الأداة عن طريق الإحالة فإنما نريد بهذا أن نعين الحالة التي استقرت

(١) الوجود والزمان ، ص ٧٥ .

(٢) Das Zeichen

(٣) Der Zeugzusammenhang

عليها، الغرض الذى جعلت له. ونحن لا ننظر الى «الموجود فى متناول اليد» إلا من جهة هذه الحالة التى جعل لها ودخالت. فى صميم تركيبه . فليست هناك أداة قائمة بفردها، مستقلة بذاتها. إنما موجودة على الدوام فى إطار نسق أو سياق أداتى كلى ويكفى أن ننظر إلى الأداة فى شمولها لنعرف لأى شيء جعلت ، وعلى أى وضع استقرت (مثال ذلك : الآلة — الورشة) وهذا بدوره يحيلنا إلى الآنية ، لأن حال الأداة يعبر عما نريده لها الآنية أو تريد بها . أى أن الغرض الذى جعلت له الأداة أصلاً هو إرادة الآنية بها^(١) .

هذه التحليلات المسيرة تكشف عن المعرفة المسبقة التى يتحتم على الآنية أن تلم بها قبل أن تتعرف على شيء يتصف بصفة الأداة . أى أننا هنا بإزاء تحليل يكشف عن شيء « قبل » داخل فى تركيب الآنية . بيد أنه ليس نوعاً من المعرفة القبلية التى نجدها عند الفيلسوف مثل كانت — إذ لا تركيب هنا ولا تأليف — بل هو « قبل » يقوم عليه التعامل المباشر مع الأشياء . فلا بد أن يكون «العالم» قد انفتح لنا أو تفتحنا عليه قبل أن نلتقى فى داخله بشيء كهذا الذى نسميه الأداة .. وإذاً فإن هيدجر لا يركب شيئاً ولا يؤلف معرفة على طريقة المثاليين ، وإنما ينطلق من الظاهرة المعينية نفسها ويكشف كل ما يتصل بها مما يتيح للإنسان أن يتعامل مع الأداة . وكل الإشارات والإحالات التى تتحرك فيها الآنية تفترض أنها قد ألقت

(١) الوجود والزمان ، ص ٨٤ وقد حاولت فى هذه الفقرة أن أعبر عما يريد هيدجر بأسلوب مبسط. ومن شاء أن يطلع على الصيغة الأصلية المفرعة فليرجع إلى الصفحة المذكورة.

بنفسها في إمكانيات أو مشروطات محددة تمكنها من الالتقاء بالموجود في صورة محددة . ومن ثم فلن « بناء ذلك الذي تحول الآنية نفسها إليه هو الذي يكون عالمية العالم »^(١) . عالمية العالم هي التي تمكن الآنية من تجربة موجود من نوع الأداة . والعالم نفسه أسلوبه محدد في لفهمه ، هو أحد الوجودات الأساسية التي تحدد ماهية الآنية وتتيح لها أن تلتقي بالموجود القائم في محيطها فتتعرف على جوانبه الأداة وتألفه وتنشغل به وتعامل معه ، لأن المسألة في النهاية أبعد ما تكون عن المعرفة الخالصة أو النظر المحض .

هنا يتضح لنا ما سبق أن أكدناه من أن الوجود - في - العالم لا يمكن أن يكون مجرد موجود بين سائر الموجودات ، وإنما يتميز قبل كل شيء ، بالديه من قدرة على تفهم العالم تمكنه - أو بالأحرى تمكن الآنية - من الانفتاح على الموجود كالتيسر للوجود أن يكون في متناول الآنية . وليس هذا من قبيل إضفاء الذاتية على مفهوم العالم ، وإنما هو نتيجة مترتبة على الحقيقة الموضوعية التي تقول إن العالم نفسه - أو بالأحرى فهم العالم - من المكونات الرئيسية للآنية . وهيدجر يؤكد هذا حين يفرق تفرقة واضحة - في تحليلات لا ينسج المجال للخوض فيها - بين « فهم العالم » وبين تحديد ديكارت للعالم بأنه « شيء محدد » ، وهو تحديد يمكن في رأيه أن يرد إلى الأنطولوجيا القديمة .

(١) الوجود والزمان ، ص ٨٦ .

إذا كان هيدجر يرفض مفهوم الشيء الممتد ، فما هو رأيه في مكانية العالم ؟ وما هو المعنى المسكاني « الموجود في متناول اليد » ؟ انه القرب ؟ ولا يصح أن نفهم القرب فهما ديكرتيا على أساس البعد الهندسي القابل للقياس ، فهذا الفهم لا قيمة له في تعاملنا اليومي مع الأداة تعاملًا يقوم على الانتغال والاهتمام الذي يحدد الاتجاه الذي نبليغ فيه الأداة أو تبليغ الينا .

والأداة لا توجد في مكان مجرد ، متجانس ، مستو ، لأن لها موضعا محددًا بها . فمن طبيعتها أن تقوم في مثل هذا الموضع أو الحل المحدد ، لكي تكون بعد ذلك « تحت التصرف » . وهذا الموضع هو الذي يتيح لنا أن نرى وجه الاستخدام الذي تصلح له . ومن ترتيب المواضع المختلفة بالنسبة لأداة معينة يتسكون ما وصفناه « بكلية الأداة » . والمهم أن هذه المواضع لا يمكن تبديلها كيفما اتفق ، لأن كل موضع منها متوقف على وجود الأداة التي تسكون هي الأداة المحددة التي نحتاج إليها في القيام بنشاط محدد . فالموضع إذا هو موضع أداة تنعنى إليه وتجد فيه المكان الملائم لها .

وترتيب موضع معين لأداة معينة لا بد تسبقه معرفة بالنطاق أو المنطقة المحيطة^(١) . هذه المنطقة هي التي تكفل وحدة السياق الارتباطي للأداة وتضمن كليتها ، أي التنوع المنتظم للمواضع . « ولا بد أولاً من اكتشاف شيء كالنطاق أو المنطقة المحيطة إذا أريد لتعيين المواضع أن يكون سبيلا لقيام كلية الأداة الخاضعة للتدبر والتصرف »^(٢) .

(١) Die Gegend

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٠٣ .

ونجمل القول أننا لا نعطي مواضع متعددة ثلاثية الأبعاد يمكن بعد ذلك أن « نملأها » بالأشياء ، إذ الواقع أننا نصل إلى المكان من خلال المنطقة المحيطة التي يتم في داخلها كل تنوع في الأدوات . فالعالم المحيط بنا هو الذى يمدنا بالمكان على شكل تنظيم للمواضع التي تتخذ اتجاهها المحدد من خلال ما نفعله ونهينى له حياتنا .

إذا كان الأمر هكذا مع مكانية « الموجود في متناول اليد » ، فما هو الشأن مع مكانية الآنية نفسها؟ إنها تتجلى في « الغاء الأبعاد »^(١) والاتجاه . وينبغى أن نتفنى عن « الغاء الأبعاد » كل تصور سكونى لفهمه فهنا نشيطا فعلا . فالآنية تقرب الموجود منها لكي تلتقى به . وإلغاء الأبعاد هو الذى يمكننا من اكتشاف البعد والمسافة ، لا العكس ، لأنه فعل تحققة الآنية ، بل هو في الحقيقة تحديد وجودى لها ، في حين أن البعد (أى المسافة الفاصلة بين الأشياء) تحديد مقولاتى . والآنية عندما تلغى الأبعاد إنما تحاول أن تجعل احتياجاتها في متناول يدها . وغنى عن الذكر أن إلغاء الأبعاد من أهم الملامح التي تميز عصرنا وحضارتنا . (وسائل المواصلات التي تزداد سرعة ، نقل الأنباء ، أجهزة الإذاعة والبث ... إلخ) سوف بتعمق هيدير هذه المسألة في كتاباته المتأخرة ، وبالأخص في محاضراته عن التقنية .

* * *

بدأ هيدير تحليله للوجود — في — العالم بالبحث في ماهية الأداة لكي

• Ent — fernung (١)

بثبت أن الآنية مستغرقة دائماً في عالمها . ولكنك لم يكن ليتوقف عند هذا الحد . كان عليه أن يلقى نظرة أشمل على مختلف الأبعية التي تتركب منها الآنية ، ليبين لنا ما يصفه بالآنية^(١) . والوجود المشترك^(٢) ، وكلاهما في أحالة الوجود — ق — العالم الذي تحدثنا عنه من قبل . وإذا كنا قد خرجنا من التحليل السابق بأننا لم نعط « أنا » مجردة يكون علينا بعد ذلك أن نوجد لها عالمها كما يكون عليها أن « تلو » إلى هذا العالم ، فإننا سنرى الآن أنه ليست هناك أنا منفردة بتحتم علينا بعد ذلك أن نخطم أسوار عزائتها ونعبرها إلى الآخرين . لقد كان « الآخر » متضمناً في التحليل الذي قدمناه عن « العالم المحيط » و « كلية الأداة » . فالشيء الذي يتم إنتاجه إنما يتجه للآخرين . (الخذاء لمن يلبسه ، والثوب لمن يرتديه ، والمطرقة لمن يستخدمها ، والكتاب لمن يقرأه ، والحقل لمن يحرقه ، وبزرعه ... إلخ) .

والأداة وجدت بطبيعتها لكي يستعملها الآخرون ، كما سبهم الآخرون أيضاً في إيجادها . إنهم كذلك معنا .. هناك . ليسوا أغراباً عنا .. بل نحن تعياً معهم في وجود مشترك ، ولا نميز أنفسنا عنهم .. إذن عالم الآنية عالم مشترك ، هو عالم « اللعبة » والوجود — مع . و « الوجود — في » هو صميمه وجود — مع — الآخرين . ووجود الآخرين في ذاته داخل العالم هو كذلك وجود — مع — الآنية ..

ولكن عبارة « الآنية هي وجود — مع » تحتاج إلى شيء من الإيضاح .

• Selbstsein (١)

• Mitdasein (2)

فليس معناها أن هناك من الناحية الفعلية والواقعية أناسا آخرين يمكن أن أبرهن على وجودهم في البيئة المحيطة بي، بل معناه أتى على الدوام منتفج على الآخرين، وأتى بصورة مسبقة مع الآخرين. وحتى لو هزنت نفسى عنهم واعتصمت بوجدنى، فلن يسنى أن أفعل هذا إلا لأن وجودى بطبيعته وجود مشترك أو وجود - مع. والإنسان الذى يتجنب الاختلاط بغيره من الناس إنما يثبت بهذا الفعل نفسه أن الغير حاضر بوصفه ذلك الذى يتجنبه !

وصفتنا التعامل مع الأداة بأنه انشغال أو اهتمام^(١)، والآن نصف التعامل مع الآخرين بأنه «رعاية»^(٢)، ويجب أن نفهم هذه الكلمة الأخيرة بأوسع معانيها الوجودية، بحيث تشمل كل أساليب الوجود - مع - الآخرين، من الحب والتضحية إلى علم الاكتراث والاحتقار (وإن كان هذا الأسلوب الأخير بطبيعة الحال أخس وجوه الرعاية وأدنى حالاتها السلبية) ! وللرعاية الإيجابية تقع إحداها على طرفى نقيض من الأخرى : فهناك الرعاية «المتحمسة» - إن جاز هذا التعبير - التى نجعلنا نجرد الآخر من كل أعبائه، بحيث يصبح عرضة للارتكان المطلق علينا كما تعرضنا للسيطرة عليه والتحكم المطلق فيه - وهناك الرعاية الواهة - إن صح هذا التعبير أيضا - التى تجعلنا نبادل الرعاية بالرعاية. وزد «المهم» إلى صاحبه لكى يحمله بنفسه ويعبر نفسه بنفسه. والرؤية أو النظر المتعلق

(١) *Besorgen* : اهتمام

(٢) *Fürsorge* : رعاية ومن الصعب إيجاد كلمتين متقاربتين مثلها فى اللغة العربية .

بالزعاية هو الاعتبار والتسامح ..

بقى أن نسأل عن « المن » المقصود في تعبير الوجود مع الآخرين . وقد عرفنا مما سبق أن هيدجر يبدأ تحليلاته من أسلوب الوجود والحياة اليومية التي تحياها الآنية . ولهذا فليس غريباً أن يكون « من » المقصود بالوجود اليومي مع الآخرين هو « الناس » أو « الجمهور » أو « المرء » أو « الشخص المجهول »^(١) ، أى ما وصفناه من قبل بالتوسط . لنستمع إلى ما يقوله هيدجر عنه : ان « الناس » تهتم في وجودها أساساً بهذا التوسط . ولهذا يضعون أنفسهم من الناحية الفعلية في « توسط » ما يليق وما لا يليق ، وما يمكن أن يقره المرء أو لا يقره ، وما يصفه بالنجاح أو ما يأباه عليه . وموقف هذا التوسط مما يصح المخاطرة به أو لا يصح هو موقف الرقابة على كل استثناء . إن كل تفوق يسحق في صمت وبغير ضجيج ... هذا الهيم الذي يؤرق « التوسط يكشف من جديد عن نزعة أساسية لدى الآنية ، يمكن أن نسميها تسوية جميع إمكانيات الوجود »^(٢) فحياء التوسط أو الحياء العامة تلغى كل الفروق وتقضى على كل أصالة وتنزع عن الآنية كل قدرة على تحمل المسئولية والاستقلال بالرأى واتخاذ القرار ، أى تحرمها من أن تكون هي ذاتها وتملى عليها أسلوب وجودها .

الناس يحملون عنا عبء وجودها ، ويحسون القرارات نيابة عنا . وهنا يتم نوع عجيب من « التغطية » أو « التذكير » . فالسيطرة التي يفرضها

. L'on — Das Man (1)

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٢٧ .

الناس تجريد التقنى . كل إنسان يعمل ما يعمل وكأنه هو ذاته ، وما من أحد هو ذاته . الناس هم كل الناس ولا أحد . لا بد إذا أن تكون هناك أصالة تواجه عدم الأصالة هذه . ولا بد أن تحاول الآنية أن تختار نفسها ، على أساس إمكاناتها الذاتية . صحيح أن الأمر لا يخلو أبداً من مواقف وحالات بتعذر فيها اتخاذ القرارات الحاسمة واختيار الذات ، نتيجة الظروف الخارجية التي تتحكم فيها كل لحظة . ولكن هيدجر لا يناقشها صراحة ، ويؤثر أن يضمنها كلامه الذى سيأتى بعد عن « رعى » الآنية أو كونها ملقاة هناك . :

ولا يقف الأمر « بالناس » عند هذا الحد . ان سيطرتهم تمتد وتوسع فتحدد كذلك فهم العالم والذات . لقد ضاع « الناس » فى عالمهم - عالم كل الأحاد ولا أحد - ! وليس عجيباً بعد هذا أن يفهموا أنفسهم على مثال الموجودات غير الآنية ، أى الموجودات الحاضرة وحسب . أى انهم يحددون أنفسهم تحديداً « مقولاتياً » لا « وجودياً » ، على نحو ما فعلت الأنطولوجيا القديمة التى نظرت إلى الإنسان نظرتها إلى موجود حاضرين الموجودات ، ولم تستطع أن تقترب من آنيته للتواجد ووجوده المهموم بإشكال الوجود .

ويعضى هيدجر فى تحليله للوجود - فى - العالم فيوضح مفهوم « الوجود - فى » الذى يتصل به أوثق اتصال ، ويحدد العناصر التى يتركب منها وجود الآنية المتميز بالافتتاح فى أمور ثلاثة : التأثير الوجدانى (الوجدانية) ،

والفهم ، ولا بكلام^(١) . ولستيم إلى ما يقوله عنها بأسلوبه المهود في الوجدانية تحضر الآنية دائما أمام نفسها ، لقد وجدت نفسها بالفعل دائما ، كحضور مدرك لذاته ، بل كوجدان (شعوري) متأثر^(٢) .

ويتدارك هيدجر ذلك الجانب الذي ظلنا تجاهله التفكير الفلسفي التقليدي بنظرته العقلانية إلى الإنسان ، وأعني به الجانب الشعوري الوجداني ، والافتتاح المباشر الذي يحققه التأثر الوجداني أو « الوجدانية » . المضرب لذلك مثلا بسيطاً . فنحن نتعرف إلى إنسان لأول مرة . والشعور الوجداني أو التأثر الذي نحسه هو رد الفعل الأول الذي يثيره في أنفسنا . صحيح أن هذا التأثر قد يتغير مع مرور الزمن ، وربما انقلب إلى ضده بعد فترة قد تطول أو تقصر ، ولكن هذا لا يقلل في شيء من دلالة التأثر الوجداني باعتباره ظاهرة أصيلة وأسلوب افتتاح على الآخر . ولئن فهم طبيعة هذا الافتتاح أو تقدر دوره الأصيل في الالتقاء بالآخر ، وبأنفسنا ، وبالعلم المحيط بنا ، ما لم نرده إلى ظاهرة التأثر الوجداني التي يقوم عليها ، وما لم نحرر نظرتنا إلى هذه الظاهرة التي نلن في العادة أنها مجردة تلوين نفسي ، أو تعبير عن الجانب اللاصقول ، من حياتنا النفسية . إن هذه الوجدانية أو هذا التأثر الوجداني - على حد تعبير هيدجر - قد فتحت الوجود - في - العالم بوصفه كلا ، وجعل شيئا كالتوجه أمراً ممكناً^(٣) .

(١) وهي على الترتيب : Rede — Verstehen — Befindlichkeit .

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٣٥ .

(٣) الوجود والزمان ص ١٣٧ .

أخف إلى هذا أن التأثير يؤدي وظيغه أخرى ، إذ يمكن الآنية من الشعور بأنها مرمية ، مقذوف بها ، ملقاة هناك وموكولة إلى نفسها . ويحدد هيدجر هذا المعنى حين يقول : « إن تأثير الوجدانية هو الذى يؤلف من الطاحية الوجودية انفتاح الآنية على العالم »^(١) . لنضرب مثلاً بوضوح هذا : فأنا لا أشعر بالخطر الذى يهددنى فى العالم الذى أحيا فيه إلا لأننى لست القدوة على الإحساس بالخوف . فليس التأثير إذن بالظاهرة المقصورة على الذات وأحاسيسها ، وإنما هو أسلوب انفتاح يقربنى من العالم ويقرب العالم منى بشئ الصور والأشكال : فهو حيناً عالم يهددنى بالخطر ، أو يستثير مشاعرى أو يملأنى بالقبطة والبهجة أو الحزن والاكتئاب ... إلخ . ان الحال الوجدانية - أو إن شئت حالة التوجد - هى التى تمكننى دائماً من اكتناه حقيقة ذاتى ، ولقد أثرت تحليلات هيدجر للوجدانية أو التوجد على علم النفس المرضى ، وأفاد منها العالم المشهور لودفيج بنسفاجر فى دراسة ألوان العصاب والذهان التى تصيب الموجود البشرى أو « الآنية » . ولم يكن هيدجر أول من انتبه إلى هذه الظاهرة ، وإن كان أول من قام بتحليلها تحليلًا أنطولوجيًا أو وجوديًا أصيلاً بعيداً عن القيم النفسية والأخلاقية والدينية وهو نفسه يقتبع تاريخها الطويل منذ أن تناول أرسطو ظاهرة الانفعال (فى الكتاب الثانى من الخطابة) والقديس أوغسطين فى كلامه عن الخوف والخطيئة والإثم والندم (فى اعترافاته ورسائله وكتاباتاته عن التآويل) ولوثرخيا كتبه عن السخط والندم (فى تعليقه على سفر

(١) الوجود والزمان ، نفس الصفحة .

التكوين) وبأسكال فيما سجله في خواطره العميقة المفجعة عن عذاب الإنسان وبأسه. وكونه ملقى في ركن من هذا الكون الرهيب ، وكير كجور في تحيلاه النافذة لظاهرة القلق والتفرقة الأساسية بينه وبين الخوف في معرض حديثه عن الخطيئة الأولى (خصوصاً في كتابه مفهوم القلق) وشيلر في دراساته الفينومينولوجية لأشكال الوجدانات وماهيتها ، وبخاصة في دراسته للتعاطف ، وإن كانوا جميعاً — باستثناء شيلر — قد تناولوها من وجهة نظر دينية أو نفسية أو خلقية ، ولم يخطوا خطوة حاسمة على طريق المعالجة الأنطولوجية . .

ونأتى الآن إلى العنصر الثانى من العناصر التى تكون وجود الآنية وهو التفهم أو الفهم . والواقع أن الوجدانية (التوجد) والفهم كليهما أولى أصيل . وقد رأينا عند الكلام عن الوجدانية أنها تنطوى على الفهم — وعرفنا أن التأثير الوجدانى بطبيعته انفتاح أو تفتح . وبقي علينا أن نعرف أن الفهم حال أساسية من أحوال الآنية ، وأن كلمة « الفهم » نفسها ليست مفهوماً مضاداً للتفسير أو الشرح . " ولو مضينا قليلاً فى تعمق معنى الفهم — باعتباره أحد « وجودات » الآنية — لرأينا أنه يكشف عن طابع « المشروع » الذى يشغل مكاناً هاماً من تفكير هيدجر .

لنقرأ الآن هذه العبارة العويصة قبل التعليق عليها : ان ما يقدر عليه فى الفهم — بوصفه أحد الوجودات — ليس بشئ أو « ما » ، وإنما هو الوجود باعتباره تواجداً . فى الفهم يكمن من الناحية الوجودية أسلوب وجود الآنية

من حيث انها إمكان وجود أو قدرة على الوجود^(١) .

كيف يرتبط الفهم بالإمكان أو القدرة ؟ ان الفهم - وهو في حقيقته انفتاح - يتعلق دائما بتكوين الوجود - في - العالم في مجموعه . وهذا الوجود - في - العالم يكون على الدوام إمكان وجود - في - العالم . والعالم هنا ليس هو مجموع الكائنات الموجودة في داخله ، فقد نفينا هذا مرارا . ونستطيع الآن أن نضيف اليه أن الوجود - في - العالم - باعتباره إمكان وجود أو استطاعة وجود - هو الذى يحرر كائنات العالم حين يحرر إمكاناتها . عندئذ يكتشف الوجود - في متناول اليد من جهة استخدام واستعماله أو من ناحية ضرره وأذاه . وعندئذ نفهم ما قلناه من قبل عن حال الوجود في متناول اليد وما جعل له ، وما قلناه عن وحدة النسق الارتباطى للأداة وعلاقتها بالمكان والعالم المحيط والنطاق... إلخ. وأخيرا يمكن أن تكتشف الطبيعة - أو وحدة الموجودات الحاضرة المتنوعة - على أساس انفتاح إمكانيتها .

ولكن لماذا يقبض الفهم دائما إلى الإمكانات ، ولماذا يؤثر المقام في بعد الإمكان ؟ - يجيب هيدجر على هذا السؤال بالإجابة التى ننظرها فيقول ان السبب في هذا هو أن الفهم يحتوى بذاته على البناء الوجودى الذى نسميه «المشروع»^(٢) . فالفهم تفتح الآنية لنفسها مجال وجودها كما تفتح في نفس الوقت مجال الوجود الذى تلقاه في داخل العالم ففصل اليه ويصبح في متناول

(١) 'الوجود والزمان' ، ص ١٤٣

(٢) 'الوجود والزمان' ، ص ١٤٤ وما بعدها .

يدها . والفهم نوعان : أصيل وغير أصيل . فهو أصيل إذا نبع من الذات وتصديق معها واستجاب لها ، وهو غير أصيل إذا أدرك الآنية من جهة العالم ، أى إدراكها - كما فعلت الأنطولوجيا التقليدية - على نموذج الموجودات الحاضرة في العالم دون تمييز . والفهم الأصيل وغير الأصيل يمكن بدورهما أن يكونا حقيقيين أى زائنين . فالفهم الحقيقي للعالم يصدر عن الآنية صدوراً أصيلاً وينسب من خلالها نمواً أصيلاً ، أما الفهم الزائف فهو لا ينسب إلا في إطار رسم له من قبل دون أن يعنى نفسه بمناقشته أو بمحاول التفكير في أمره .

سيق أن تحدثنا - في معرض الكلام عن عالم الأداة - عن نوع معين من التدبر أو للتبصر^(١) ، كما تحدثنا - في سياق الكلام عن الموجود للشرق - عن الاعتبار^(٢) . وبقى الآن أن نتحدث عن الفهم ونحدد بأنه « بصر »^(٣) . ولما كان الأصل في هذا الفهم أنه بصر ، أمكن الآنية أن تنمى مخفاف أصاليب التبصر عند اهتمامها بالأشياء والأدوات ، والاعتبار عند رعايتها للآخرين . وهيدجر يفرد للبصر بالموجود (أو التواجد) نفسه مكاناً مرموقاً وبصنه بأنه رؤية نافذة أو شفافية^(٤) . وهذه الشفافية على شتى أصاليب البصر التي ذكرناها من تبصر واعتبار ، بل إنها هي التي نجعلها ممكنة ، فإنها لا تقتصر على معرفة نفسها فحسب ، بل تتعدى ذلك إلى معرفة العالم والآخرين . وعطينا أن نلاحظ في النهاية أن كلمة البصر تدل

Rücksicht (٢)
Durchsichtigkeit (٤)

Umsicht (١)
Sicht (٣)

في المقام الأول، على أن الآنية هي التي تسمح للوجود بأن يكتمل لها عن نفسه، وأن يجرّد نفسه من كل غطاء يحجبها^(١). فالبصر إذا لا يتصل عن طابع الانفتاح أو « الموضح المفقود » الذي يميز الآنية ..

في الفهم تتفتح الآنية . ولكن على أي شيء ؟ على إمكانيات وجودها . وكيف ؟ بأن « تشرع » أو تضم مشروعاتها على أساس من إمكانيات وجودها أو من خلال الاستطاعة و « القدرة - على - الوجود » - بيد أن تصميم المشروع لا يتم في فراغ، إذ أنه - كوجود ممكن - موكول دائماً إلى الوجود أو الالتقاء^(٢) (كون الآنية ملقى بها في هذا العالم وعليها أن تحمل بنفسها عبء وجودها ومسؤوليته) .. أتى إلى ما يمكن أن نسميه بالوجود الفعلي الواقعي^(٣) . إن كل إنسان منا يعرف أن وجوده لم يتحقق بعد، وأننا لن ننصفه حتى نحكم عليه بما سيكون، لا بما هو كائن بالفعل . ولكن لا ينبغي أن تستسلم للأوهام ونحمي في الأحلام . فتحزن لن نحقق من إمكانياتنا، إلا بقدر ما نستطيع تحقيقه بالفعل . ولا بد في كل مشروع أصم، أن أحسب حساب الاستعداد والقدرة التي لدى، حتى لا أتعرض لطلوع النفس ولا أتح فرية للوم ..

ويستطرد هيدجر في تحليلاته المفصلة عن الفهم بوصفه تبييناً^(٤) (أو عروفاً

(١) الوجود والزمان، ص. ١٤٧ .

(٢) *Geworfenheit* وهي الفكرة التي ورثتها فلسفة الوجود عن شفرة هسبال الشهيرة (الشجرة ١٦٦ من ترقيم بروشفيج) - وتأمل معنى هذا البيت لأبي العلاء :
ولو كنت ملقى بظهر الطريق لم يلتقط مثل الـ لاقط !

Faktizität (٣)

. Auslegung (٤)

وبوصفه عبارة وتعبيراً^(١) ، مبتعدا فيهما معا عن الفهم بمفهومه العقلي والمعرفي لإلقاء الضوء على إمكانيات المشروع التي ينطوى عليها هذا الفهم ، مبينا أنه — في كل تعامل مع العالم وموجوداته — يسبق كل قول وتعبير هذا إلى أنه يؤكد دور « الزمانية » في كل هذه التحليلات المسيرة ، أى دور المستقبل في كل مشروع تقدم عليه ، وهو ما سوف نتعرض له بشيء من التفصيل عند الحديث عن الآنية والزمانية .

ولا يفوتنا أن نشير إلى ما يقصده هيدجر بالمعنى واللامعنى في هذا السياق . فالمعنى « تصور يضم الميسكل الشكلي لما ينتمى بالضرورة لما يفصله (أوبرزه) العرض (التبيين — البسط) الفاهم والمعنى هو ذلك الذى يتجه إليه المشروع من خلال التركيب المسبق للملك والبصر والتناول ، وعن طريقه يصبح شيء ما مفهوما بوصفه شيئا »^(٢) .

عبارة مسيرة أشك أنى فهمتها ! ولكن ربما أمكننا أن نستشف منها أن المعنى شيء يتعلق بالإنسان أو الآنية وحدها . فهو (أى المعنى) أحد الوجودات (الخصائص الوجودية الأساسية) المميزة للآنية ، وليس مجرد صفة تلتصق بالوجود أو تقع في عالم متعال من الحقائق « الخالدة » ، أو تسبح في « غملىكة وسطى » . بين العالمين .. المعنى لا تملكه الآنية ، ما دام انفتاح الوجود — في — العالم لا يتحقق إلا عن طريق الوجود الذى يتكشف فيه . ولهذا فالآنية وحدها هى التى يمكن أن توصف بأن لها معنى

(١) Aussage .

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٠١ .

أو بأنها خالية من كل معنى^(١) .

* * *

وختاماً نصل إلى العنصر الثالث الذى يدخل فى تركيب وجود الآنية، وهو الكلام. ماذا يقصد هيدجر بالكلام؟ ما هو ذا يجمع بينه وبين العنصرين السابقين مؤكداً أنه يقوم على انفتاح الآنية على نفسها وعلى العالم جميعاً :

إن الكلام من الناحية الوجودية أصيل أصالة التوجد (التأثر الوجداني) والفهم . والفهم أسبق من التبيين ، كما أن الكلام إفصاح عن الفهم . ولهذا فإن كل تبيين يقوم على أساس الكلام^(٢) . والفهم المتوجد (الذى تسمى فيه الوجدانية) الوجود — فى — العالم يعبر عن نفسه بالكلام . بهذا تظهر دلالة الفهم السكائية فى صورة الكلمة ، أو إن شئت فإن المعانى « تنمو لها » كلمات ، على العكس مما قد تتصور من أن الكلمات تخترع وتعطى ثم تزود بمعانى مصطنعة. وهنا تتضح دلالة « الإبلاغ » أو « الإخبار » الذى تتحقق فيه المشاركة فى الوجدانية والفهم بين آنية وأخرى . وهذا كما ترى أمر طبيعى ، لأن وجود الآنية فى صميمه وجود معية أو وجود مشترك ، فهى تحيادائما فى حالة تأثر وجداني مشترك وفهم مشترك، أى أنها باستمرار فى حالة « إخبار » يعبر عن هذه المشاركة الأولية . ولهذا يكون الكلام أوضح ما يكون عندما تتوافر المشاركة فى الفهم والوجدان . أما إذا حاولنا

(١) الوجود الزمان ، نفس الصفحة .

(٢) الوجود الزمان ، ص ١٦١ .

أن نخلق هذه المشاركة عن طريق الكلام فقد يتصور في طريقة إلى الأفهام والتعبير — أو النطق — الذى يتم بالكلام لا يعنى أننا نبرز ما فى الباطن فى صورة منظومة ، لأن الآنية كما نعلم موجودة دائماً بالخارج ، ولا يخرج كلامها عن أن يكون افصاحاً عن تجاربها فيه . بهذا نصل إلى هذه العبارة الموهقة التى أتمنى — بعد الشرح السابق — ألا تستعصى عليك : « الكلام هو الإفصاح المنظم الدال عن التفهم المتوجد (— الوجدانى —) لوجود — فى — العالم »^(١) . لكن ماذا يحدث للكلام حين ينتشر الزيف وعدم الأصالة ، حين يسيطر رأى « الناس » فىطغى على الوجود الحقيقى ويحجبه ويصور له أن أسلوبه فى الحياة هو الأسلوب للأصيل ! (وهذا هو أهم الأحوال كالأبنام من قبل) . عندئذ يعبر القهوم عن نفسه باللغو والفضول والالتباس . فحين تجمد الناس يثرثرون فيما لا يعرفون ويتكلمون عن كل شيء ولا شيء (وهو الحال السائد فى بلادنا) فنعلم أنهم قد فقدوا العلاقة الحقيقية بالموضوع الذى ينصب عليه الكلام ، واندفعوا فى دوامة من القيل والقال و « الحكى » والتكرار بغير قرار . عندئذ ينقلب الانفتاح الأصيل إلى انغلاق عنيد ويتمذر على أى إنسان أن يعمق أى شيء ، ويوصد باب المعرفة الحقيقية والتساؤل الحقيقى ، وينغم هذا القهوم الفاسد بخاتم اللهاث وراء كل منير ، والتلف على كل جديد ، أى بالفضول الذى يسعى إلى كل مكان دون أن يستقر فى أى مكان ! ولا عجب بعد هذا أن يتفشى الالتباس (أو الازدواج) ، فتصدمنا

الحقيقة البشعة التي تؤكد عجزنا عن التوصل للمعيار الذي نفرق به بين الأصالة والزيف . وهكذا تتعدد هذه العناصر الثلاثة (اللغو والنضول والالتباس) وتتجمع فيما يصنفه هيدجر « بالسقوط » ، وهو تعبير عن تخبط الإنسان في دوامة الزيف التي يدور فيها « الناس » ليل نهار .

وأود في نهاية الفصل أن أشير إلى رأى يسوقه هيدجر في هذا المقام ولا أدري موقف علماء اللغة منه . فهو يطالب بضرورة إرساء علم اللغة على أسس أنطولوجية أصيلة وتحريبه من المفاهيم والأفكار المنطقية المسبقة التي تتحكم فيه . .

* * *

٣ - الآنية والزمانية

فرغنا من التحليل التمهيدى للآنية . فهل وصلنا إلى تفسير « أصيل » لوجودها ؟ هل بلغنا وحدتها الكلية ؟ هل تقدمنا على الطريق المؤدى للإجابة على السؤال الأنطولوجى الأساسى عن معنى الوجود ؟

كان على تحليل الآنية أن يحقق هدفين : بيان المكونات الأساسية للوجود - فى - العالم ، وتوضيح وحدة هذه المكونات وتربطها . ولقد حققنا الهدف الأول وبقي علينا أن نخطو الخطوة الثانية فى سبيل الهدف الثانى . وقد رأينا أن بناء الوجود - فى - العالم يقوم على الانفتاح ، وأن كلية هذا البناء وتركيبه الأساسى هو الم . وعلينا الآن أن نكرر تحليلنا للآنية على ضوء الزمانية أو « التزمين » .

لنقف وقفة تأميرة نسترجع فيها الخصائص الثلاث المميزة للآنية قبل المضى فى تحليلاتنا التالية لها . هذه الخصائص الثلاث الى كشفنا عنها هى : التواجد (أى أن الآنية دائماً فى حالة إمكان - وجود عليها أن تحققه) ، والوجود النعلى (أى أنها تتحدد دائماً بما « أقيت » فيه ، ما وجد قبل أن توجد ، وما يتحتم عليها أن تقبله وتوكل اليه) والسقوط (أى انها تفهم نفسها من خلال ما تكونه ، وتضيع ذاتها فى الموجودات المألوفة ، وإملاءات « الناس » التى تعجب عنها أصالتها أو تصور لها أن أسلوب وجودهم هو وحده الأسلوب الأصيل) .

وقد رأينا أن هذه الخصائص الثلاث تتجمع في « المم ». ولا تحسب أن المم الذي نتكلم عنه هو الحزن والنكد والغم ! فالتحليل الذي قدمناه يبين أنه ينطوى على ثلاثة عناصر : الاستباق (التواجد) ، والوجود الفعلي - (الإلقاء) والوجود بالقرب من (السقوط) . لكن كيف تتحد هذه العناصر الثلاثة ؟ هذا هو ما يجيب عليه هيدجر في القسم الثاني من كتابه تحت عنوان « الآنية والزمانية » . ولعل هذه الإجابة أن تكون سبيلنا إلى الأصالة والوحدة السكلية اللتين نسمى إليهما : « وإذا كان لتفسير وجود الآنية - باعتباره أساس تناول السؤال الأنطولوجي الرئيسى عن معنى الوجود - أن يصبح تفسيراً أصيلاً ، فلا بد له قبل ذلك أن يلتقى الضوء على وجود الآنية في خصوصيتها الممكنة (أى صميم وجودها وطابعه الحميم) وفي كليتها وشمولها »^(١) .

وعليها إذا أن نفهم « إمكان الوجود » في كليته ووحدته الشاملة . ولن نفعل هذا حتى ندخل نهاية الآنية في تحليلاتنا . والنهية هي الموت . والتجربة الوجودية بالموت هي « الوجود للموت » ، أو من أجله ، وهي التى يتناولها القسم الثانى من الكتاب ، لكى يصل منها إلى المشكلة التى تكشف عن صميم الوجود وطابعه الحميم وهى مشكلة الضمير التى تشغل الفصل الثانى من هذا القسم وتبلغ ذروتها فى تحديد وجود الآنية بأنه صميم . ثم نتطرق فى الفصل الثالث إلى إمكان الوجود السكلى للآنية على ضوء الزمانية بوصفها المعنى الأنطولوجى لهم . أما الفصول التى تتناولها الزمانية والحياة اليومية .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٣ .

والزمانية والتاريخية ، والزمانية الداخلية باعتبارها الأصل في المفهوم السائد عن الزمان — الذى يقوم عليه مفهوم هيجل له — فسوف نففلها فى هذا العرض ، آملين أن نرجع إليها فى مجال آخر حتى لا نخرج عن هدف هذا الكتاب من بيان الارتباط الوثيق بين الوجود والحقيقة .

(١) الوجود للموت :

تفصل بالموت ثلاثة أمور يمكن إجمالها على النحو التالى :

١ — هناك « ليس — بعد » ستكونه الآنية ويرتبط بها ما بقيت حية — وهو نوع من الافتقاد الدائم الذى يجعلها تندفع نحو تحقيق إمكانياتها .

٢ — أن بلوغ الوجود الذى لم ينته بعد إلى نهايته يحمل طابع عدم الوجود أو استحالة .

٣ — بلوغ النهاية ينطوى — بالنسبة للآنية — على حال وجود لا يقبل البديل أو المناوبة ، بمعنى أنها تموت وحدها ولا ينوب عنها أحد آخر .

إن الكائنات الحية من نبات وحيوان تنتهى ، أما الإنسان فهو وحده الذى يموت . لأنه هو وحده الذى يهتم بأعلى إمكانيات وجوده وأخصها ، وهى إمكانية استحالته وانتهائه وموته . هنا يستحيل أن ينوب عنه أحد كما يحدث فى أسلوب حياتنا اليومية مع الآخرين : « فإ من أحد يمكنه أن ينوب عن الآخر أو يحمل عنه موته »^(١) . حتم على الآنية أن تقمحل موتها بنفسها .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٤٠ .

وبقدر ما يكون الموت ، يكون أساساً موتى أنا^(١) .

ليس الموت « حدثاً » أو « حالة وفاة » أو نهاية تبلغها الأنا بعد أن تقطع عمراً طويلاً أو قصيراً، كما تصور لنا الأنطولوجيا التقليدية التي تتناول الموجودات الحاضرة أمامها دون تمييز ، وتعد الإنسان واحداً منها يسرى عليه ما يسرى عليها من مقولات . إنما للموت ظاهرة لا بد من أن نفهم فيها وجودها ، ولا بد من توضيح معناها التمييز وتحديد معالمة .

كيف نفهم الموت باعتباره نهاية الآنية ؟ أهو صيرورتها إلى ما لم تسكنه بعد ؟ أهو اكتمال تحققه أو تسير نحو تحقيقه على نحو ما تكتمل الثمرة وتنضج من داخلها ؟ ولكن كم من آنية انتهت قبل أن تبلغ الكمال ! وكم من آنية بلغت الكمال قبل موتها أو انتهت — وهذا هو الأغلب الأعم — مستهلكة بعيدة كل البعد عن الكمال ! فكيف يكون الموت نهاية الآنية ؟ أهو توقف وانقطاع ، كما يتوقف المطر مثلاً ؟ ولكن وجود الآنية مختلف كل الاختلاف عن وجود الأشياء الحاضرة أمامنا أو الأشياء التي نستخدمها وتتناولها بأيدينا . ولا وجه للمقارنة بين النهاية في الحالين .

بقدر ما تكون الآنية — ما بقيت كائنة — هي ما ليس بعد ، بقدر ما تكون دائماً هي نهايتها . والانتها الذي نصفه بالموت لا يعنى بلوغ النهاية ، بل يعنى الوجود من أجل الانتهاء . الموت أسلوب وجود أو كينونة

(١) نفس المرجع والصفحة .

تتمحله الآنية ما بقيت كائنة — ولعل عبارة وردت في إحدى القصص الألمانية الشهيرة في العصور الوسطى — وهي قصة الفلاح من بوهيميا للشاعر يوهانيس فون تيبيل — أن تكون بالغة الدلالة على أن الموت ليس حدثاً ولا واقعة ، وإنما يتغلغل في حياتنا كل لحظة من الميلاد إلى الوفاة: « ما أن يأتي الإنسان إلى الحياة حتى يصبح شيئاً هرمًا ناضجاً للموت »^(١) !

الموت ظاهرة من ظواهر الحياة . والحياة أسلوب وجود مرتبط بالوجود — في العالم — . فكأن الموت هو إمكانية عدم — الوجود — في العالم أو إمكانية استمالة كل إمكانية ! وعبتاً نحاول أن نفهم الموت من تجربتنا بموت الآخرين أو من الملاحظات التي تجمعها علوم الحياة والطب والنفوس واللاهوت والتاريخ والأنثولوجيا والأثروبولوجيا... إلخ عن ظواهر الحياة والموت ، لأن التفسير الوجودي للموت — أي موتى أنا — يتقدم على هذه التفسيرات جميعاً ويفترضها .

ولكن من منا يبلغ هذا الفهم الأصيل للوجود - الموت ؟ ألا نعيش حياتنا اليومية مقيدين بحياة « التوسط » وما يقوله الناس ويمثلونه علينا ؟ وما الذي يميز هذا الوجود اليومي للموت - هذا الوجود غير الأصيل الذي يلتقي ظله علينا ويساوم دائماً أن يمدنا بالراحة والعزاء ويخفي عنا فاجعة الموت ؟ لن نقعز علينا تبين ملامح هذا الوجود اليومي للموت . لأننا سنهتدي

(١) الوجود الزمان ، ص ٢٤٥ — وعنوان القصة هو Der Ackermann aus Böhmen للشاعر يوهانيس فون تيبيل (الذي مات حوالي سنة ١٤١٤) وقد وردت العبارة في الفصل العشرين من القصة . هذا وقد نقلها إلى العربية صديقنا الدكتور كمال رضوان وفرجوا أن تظهر عن قريب . . .

فيه بما عرفناه من قبل عن « الناس » الذين يكونون الرأى العام ويعبرون
عن أنفسهم باللغو والثرثرة. ان للناس أيضاً فهمهم للوجود من أجل الموت .
فكيف يفهمونه ويثثرون حوله ؟

الحياة العامة التى نحيهاها مع الآخرين تعرف الموت بوصفة حادثاً يقع
كل يوم ، حالة وفاة تتكرر كل ساعة ولا يصح أن تفاجئنا أو تشد انتباهنا
أو تشغلنا أكثر مما ينبغى لها ، ولا يصح أن توقف عجلة أعمالنا أو تعطّل
دولاب سيرتنا وسمينا . والناس يهونون من شأن الموت ، ويؤمنون أنفسهم
منه ، ويقذفون به فى حلق المستقبل البعيد قائلين : أجل ! كلنا لها .. كل
إنسان صائر للموت ، ولكنه لا يعنينا الآن ولم يصبنا فى هذه المرة على الأقل
كل إنسان يموت ، أى لا أحد يموت بحق . هذا هو الاتباس الذى يقع فيه
الناس حين يلقون عن الموت . انه فى نظرهم شيء غير محدد ، لا بد أن يأتى
من مكان مجهول ، فى وقت غير معلوم ، ولكن لا خطر منه الآن ! هو
مجهول يصيب مجبواين : مجرد حادث يصيب كل إنسان ولا يصيب
إنساناً بالذات . هو حالة مألوفة، واقع متكرر، ولهذا يهربون منه، يحجبون
طابع الإمكان الذى ينطوى عليه وما يتصل به من توحد رهيب ينبع من
انعدام كل علاقة واستحالة النجاة منه أو تخطيه . بهذا يحرمون الآنية
من أخص إمكانيات وجودها، ويزينون لها أن تضع فى الناس ومسكانهم
المألوفة عن الموت ، ويثثرون فيها شجاعة القلق الذى تواجهه به.

هكذا تسقط الآنية فى هذا الفهم اليومى الذى يصبح هروباً مستمراً منه .
وإن دل هذا على شيء فهو يدل على أن الآنية فى حياتها اليومية توجد أيضاً

الموت ، أى لأخص إمكانيات وجودها وألصقتها بحقيقتها . ولكنه وجود ناقص ، لا يبدو أن يكون نوعاً من عدم الاكتراث بهذه الإمكانيات القصوى . ولذا انشغلت بالموت - كأن تبدى شيئاً من الرعاية بالآخر الذى يحتضر - فإننا نفعل هذا لتقنمه بأنه سوف يشفى ويرجع للحياة اليومية المألوفة ، أو تهمس فى سمعه بالكلمات المحفوظة: الموت حق على كل إنسان . الآخرة خير من الدنيا . الحياة الحقيقية هناك ... إلخ .

الموت عند الناس يقينى ، محتموم ، لا مفر منه ، ولكن هذا كله يأتى من تجربتهم بموت الآخرين ، بحقيقة معروفة جربها كل الناس قبلنا ، وقد تقع لمن « نرعه » ونعزبه عنها ، ولكنها لم تزل بعيدة عنا مؤقتاً . ومثل هذا اليقين المزعوم يلغى اليقين المميز للموت ويحجبه - أعنى يقين إمكانه فى كل لحظة - وهو الذى ينبع من إمكانية الوجود الخاصة بالآنية نفسها . .

ما علاقة هذا بإمكان وجودنا الكلى الذى نشعر به من خلال الموت ؟ وما الصلة بينه وبين الهم باعتباره المسكون الأساسى للآنية ؟

إن الوجود للموت يقوم على الهم . فالآنية - من حيث هى وجود - ملقى به - فى العالم - مسلة دائماً إلى موتها . وجودها لموتها يجعلها تموت دائماً وبالفعل ، ما بقيت موجودة ولم تبلغ نهايتها بعد . ومعنى أنها تموت دائماً هو بالفعل فى كل لحظة تقع بين الميلاد والوفاة - أنها قد اختارت بشكل من الأشكال . نوع وجودها للموت . وتهربها اليومى منه هو نفسه وجود غير أصيل للموت (فديم الأصالة يقوم على الأصالة ، كما أن اللاحقيقة تقوم على الحقيقة) . .

إذا كانت الآنية في حياتنا اليومية توجد للموت وجوداً غير حقيقى وغير أصيل ، فهل يمكنها أن تتوصل لفهم الحقيقى له ، أى لإمكانيتها الحيمة ، الخالصة من كل علاقة ، المتأبئة على كل نخط ، اليقينية وأن تكن غير محددة ؟ ان الوجود الأصيل للموت يدل على إمكانية الوجود الأصيل للآنية . فما هى الشروط الوجودية لهذه الإمكانية ؟

الموت إمكانية وجود للآنية ، أو هو بالأحرى أعلى إمكانيات هذا الوجود وأشدها خصوصية وتفرداً . وهو يختلف عن إمكان وجود شيء من الأشياء التى تكون تحت تصرفنا وفى مقناول أيدينا ، أو نجدها حاضرة أمامنا . والآنية تسلك إزاءه مسلك الانتظار والتوتر والترقب لإمكانية سقوع يقينا ولكن فى وقت غير معلوم . ولهذا سنصف الوجود - الموت (الذى علينا أن نتحملة ونواجهه وندخل فى حوار دائم معه) بأنه استباق إلى الإمكانية^(١) . ولكن أية إمكانية هذه ؟ إنها إمكانية كل وجود (أو استعالتة) . وهى تتضمن وتزداد هولا مع الاستباق اليها . ليس هناك مقياس تقاس به . بل انها لا تعرف الأكثر والأقل ، ولا تعطينا أى فكرة واقعية عن هذا الممكن الذى نترقبه حتى نستطيع أن نهيأ له . كل ما هناك أن إمكانية استعالتنا هى التى تنتظرنا يقينا ، ولكن فى وقت مجهول وبصورة غير محددة : ، ان الموت هو أخص إمكانيات الآنية . والوجود من أجلها يجعل الآنية تنفتح على أخص إمكانيات وجودها التى تتعلق بها تعلقاً مطلقاً . بهذا يمكن أن يتكشف للآنية - عن طريق هذه الإمكانية

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٦٢

المتميزة لذاتها - انها قد انتزعت بعيداً عن « الناس » أو أنها تقدر أن تنزع نفسها منهم . وفهم هذه « القدرة » هو الذى يكشف عن الضياع الفعلى فى حياة الناس اليومية^(١) .

كل ما قدمناه عن هذه الإمكانيات : من انها أخص إمكانيات الآنية ، وأنها مجردة من كل علاقة ولهذا تفرد الآنية وتوحدتها وتسلمها لنفسها ، وأنها بيقينية ومن ناحية بيقينها غير محددة - كل هذا يمكن أن نجمله فى هذه العبارة العسيرة التى يلخص بها هيدجر الطابع الوجودى للوجود - من - أجل - الموت : « ان الاستباق (إلى إمكانية الاستحالة أو انعدام كل إمكانية) يكشف للآنية عن ضياعها فى « إنية الناس » ويدفع بها - دون اعتماد على الرعاية والاهتمام من جانب الآخرين - إلى إمكانية أن تصبح هى ذاتها ، ولكنه يدفعها أيضاً إلى الحرية من أجل الموت ، هذه الحرية المتوقدة بالحس ، الخالصة من أوهام الناس ، الحرية الفعلية الموقنة بنفسها والقلقة من نفسها »^(٢) .

* * *

الوجود - للموت مرتبط إذا بالقلق ارتباطه بالاستباق والتصميم ، وهذا كله بالوجود الذاتى الأصيل . فكيف يتم هذا ؟ علينا قبل الكلام عن ظاهرة الضمير التى تقدم الشهادة الواقعية الحية على هذه الأصالة أن نتحدث بإيجاز عن القلق والتصميم .

(١) نفس المرجع ، ص ٢٦٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٦٥ .

قلنا ان الموت هو إمكانية وجود على « الآنية » أن تحملها وتحملها بنفسها . فهي مع الموت تواجه أخص إمكانياتها وأقصاها . وبهذه المواجهة تنقسم كل علاقاتها بالآنيات الأخر وترد إلى وحدتها وتفردتها المطلق مع ذاتها . إنها تشعر مع هذه المواجهة مع الموت - وهو شعور لا يحتاج إلى علم أو معرفة - بأنه قد ألقى بها في الموت . وهو شعور يتكشف لها بصورة ملحة في « وجدانية » القلق . كما أن المواجهة نفسها تقوم على انفتاح الآنية على نفسها على صورة الاستباق ، وهو - كما سبق القول - أحد العناصر المكونة للهم . ولهذا نجده يتجسد تجسداً أصيلاً في الوجود - للموت^(١) .

أما القلق الذي تشعر به الآنية إزاء الموت فهو القلق إزاء أخص إمكانيات وجودها التي تجردت من كل علاقة واستحالات على كل نخط أو نجاة . وما يلقى منه القلق هو الوجود - في - العالم نفسه . وما من أجله يلقى هو إمكان وجود الآنية . ولا يصح أن نخلط بين هذا القلق من الموت وبين الخوف من انتهاء الحياة . فليس هذا القلق حالة ضعف تنتاب الفرد ، وإنما هو تأثير وجداني أساسى للآنية ، هو انفتاح على حقيقة كونها وجوداً « مرمياً » ملقى به ، موجوداً لأجل موته . بهذا يختلف الموت عن الغلاشي والاختفاء أو مجرد الانتهاء كما يتضح تصور الوجود للموت باعتباره وجوداً ملقى به نحو أخص إمكانياته .

(١) نفس المرجع ص ٢٤١ .

هذه المواجهة للموت التى تسيطر على وجود الآنية وتنأى بها عن كل أنواع النستر والتهرب والتفكر تبلى ذروتها فى التصميم . والتصميم كما عرفناه هو حقيقة الوجود وأصالة، أو هو الذى يقضى بنا إليها^(١) . وسنرى عند الكلام عن نداء الضمير أنه فهم ناجم عنه ، وأنه يكشف كشفاً « ظاهرياً » عن أصالة الآنية وكليتها ، وينتزعها من الوجود اليومي إلحاقاً المشتت فى « الناس » لكى « تفزو » وجودها . إنه تصميم على « الفعل » بعيد عن الانعزال عن العالم بعده عن كل الأوهام . وهو لا ينشأ عن إحساس مثالى معلق فوق الوجود وإمكانياته ، بل ينبع من الفهم السليم للإمكانات الفعلية الأساسية للآنية . وإن القلق الخالص الذى يجعلنا نواجه إمكان الوجود المتوحد ليلازمه الفرع المتزن المطمئن بهذه الإمكانات . وبهذا الفرع تتحرر الآنية من مصادفات النسبية والتشتت التى يحصلها الفضول النشيط من أحداث العالم^(٢) .

ما علاقة التصميم بوحدة الآنية وكليتها وأصالتها؟ كيف يمكن أن تعبر الآنية موحدة فى كل إمكانات وجودها وأصاليه؟ - بأن يكون هذا الموجود - بإمكاناته الأساسية - هو ذاته ، وأن أكون أنا ذاتى هذا الوجود^(٣) . فالأنا أو الذات هى التى تؤلف وحدة هذا البناء الكلى وتشمله . وربما كان من الأفضل أن نقول « الآنية » بدلا من الأنا والذات أو الجوهر أو غيرها من التسميات التى كانت تغلغ على هذا الأساس الثابت

(١) الوجود والزمان ، ص ٣١٦ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣١٠ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٣١٧ .

الذى تقوم عليه أنطولوجيا « الآنية » . ومهما يكن من أمر الإسم الذى الذى نختاره لها ، فقد عرفنا من تحليلاتنا للوجود اليومي أنه فى الأغلب الأعم ليس هو ذاته وإنما هو ضائع مضيع فى ذات « الناس » أو إنيتهم . والواقع أن هذه الذات الأخيرة الضائعة ليست إلا صورة معدلة أو مشوهة من الذات الأصلية . صحيح ان الناس تردد فى كل مناسبة وبغير مناسبة : « أنا .. أنا .. أنا » غير أنهم أبعد ما يكونون عن الأنا الأصلية ، هذه الأنا - فى - العالم التى كشف تحليلنا للهم عن وجودها . ان الأنا التى لا يكف الناس عن ترديدها والكلام باسمها هى الأنا المشغولة بالموجودات الخارجية ، المتهربة من وجودها الأصل الذى يلقى بنفسه على إمكانياته ويحمل هم وجوده - للموت ... هذه الأنا - أو الآنية أو الذاتية - الحقبة لا تتمثل فى شيء كما تتمثل فى التصميم (بما يتضمنه من توحد وتكتم وقلق ، ومن شروع على الإمكانات وفهم وانفتاح) ولا يضيعها شيء كما يضيعها عدم التصميم . ولو فهمنا بناء الهم فيها كاملا لتوصلنا إلى الذاتية أو الهوية أو الآنية أو ما شئت من أسماء تعبر عن حقيقة الوجود المصمم الأصل ..

* * *

(ب) نداء الضمير :

الوجود الأصل لإذن ولا شيء سواه !

هذا هو المثل الأعلى لفلسفة هيدجر التى يقلب عليها طابع « المباطنة » أو « الكون » فى العالم ، وتصر على رفض أى عون يأتى من أعلى . لتحديد أصالة الإنسان وحقيقة وجوده . ولكنها لم تستطع أن تصل إلى هذا الوجود

عن طريق التحليل الفينومينولوجى (الظواهرى) الخالص ، لأن طبيعة الأشياء لم تسمح لها بذلك. ولا بد لها الآن أن تبحث عن أرض «ظواهرية» تثبت عليها ، وأن تفتش فى جذور الآنية نفسها وفى أعماق تربتها عن ظاهرة واقعية أو شاهد حى على قدرتها على اختيار إمكانية وجودها الأصيل . أين تجد هذه الظاهرة ؟ كيف تثر على هذا الشاهد الحى ؟

لقد وجدته بالفعل فيما نصفه عادة « بصوت الضمير » . فى الضمير تنادى الآنية ذاتها . غير أنه نداء هاتف بلا صوت ، يتردد فى رهبة الصمت . ليس هناك شيء محدد تنادى به ، لأن الآنية نفسها هى التى تنادى . ويهاب بها وتفرغ من رقادها . ولأن الضمير لا يتكلم إلا بالصمت ، فإن نداءه يحمل الآنية على التكتّم . وليس عجيباً أن يبدو النداء وكأنه صوت غريب عليها ، فما من شيء يبدو فى نظر الآنية الصادرة فى عالم الناس أغرب من الذات الملقاة فى العدم ، المتوحدة مع نفسها توحداً مطلقاً . أضف إلى هذا أن المنادى يصيب من بناديه إصابة مؤكدة . ولا تفسير لهذا إلا بالهوية التى تجمع بينهما .

ان نداء الضمير لا يقول شيئاً وليس لديه شيء يحكيه عما يجرى فى العالم . وهو أبعد ما يكون عن مناجاة الذات بوجه إليها النداء . فالنداء لا ينادى عليها بشيء ، وإنما يهاب بها أن تقبى لذاتها أى لأخص إمكانات وجودها^(١) . وهذا النداء هو فى الحقيقة نداء الهم . وهو الذى يدعو الآنية إلى إمكان وجودها الحق . لا شك أنه نداء رهيب ، ولا بد أن ينتزعها من

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٧٣ .

نسيان الذات الذى نفرق عادة فيه . فدعوة النداء دعوة لا مكان الوجود الحق . والقلق الذى يجعل هذا النداء ممكنا . لأننا فى القلق نجرب توحيدنا المرتبط ب تلك الإمكانية .

ونداء الضمير يكشف عن وجود الآنية فى الذنب . ولا يفهم هيدجر الذنب بمعنى الخطأ الفعلى أو التاريخى ولا بمعناه الأخلاقى أو الدينى . وإنما هو فى رأيه تعبير عن « قرار العدمية الأساسية »^(١) للآنية التى تقوم قبل كل شئ على نقيضة الوجود الإنسانى أو طابع التناقض الذى يميزه ، إذ أن عليه من ناحية أن يضع بنفسه أساس وجوده ويقرر بنفسه نوع هذا الوجود ، كما يجد نفسه من ناحية أخرى موضوعا بالفعل فى واقعة وجوده التى لا بد له فى وضعها ، ولم يلق فيها بمشيتته — ولهذا فهو لا يستطيع أبدا أن يتمكن من نفسه كل الممكن . ولا تفتح الآنية على وجودها المذنب كل الانفتاح إلا إذا أدركت أنها مذنبه حتى النهاية . وهذا بدوره لا يتأتى لها حتى تستيق نفسها إلى النهاية — أى إلى الموت . بهذا تتلازم فكرة الاستباق (أى الوجود الأصيل الذى يستبق ذاته إلى الموت) مع ظاهرة الضمير .

ويصف هيدجر موقف القوتر الذى ينبجم عن الإنصات الحقيقى لنداء الضمير وتقرر فيه الآنية اختصار إمكانية وجودها الحق بأنه هو التصميم الذى يقهده به وجود الآنية . فالانفتاح على نداء الضمير — أو إرادة أن

(١) نفس المرجع ، ص ٢٨٥ ، والقرار هنا بمعنى العمق الباطن .

يكون لى ضمير — ظاهرة تظل مستغلقة على الناس. لأنها مرتبطة بما يتهرب منه الناس وينشغلون عنه : بتجربة عدمية الآنية التى تشعر بها فى القلق ، وبالفهم كشروع للذات على أقصى إمكانياتها الحمية ، وبالكلام (لأن أسلوب الصمت الذى يهتف به الضمير حال من أحوال الكلام) . ومن ثم يصبح التصميم حالا متميزاً للانفتاح الحق الذى يوصد الناس أبوابهم دونه ، ونصل إلى هذه الصيغة النهائية المويضة التى تعبر عن التصميم أو المثل الوجودى الأعلى لا مكان الوجود الحق بأنه : « المشروع الذاتى المفكتم القلق على الوجود الحميم المذنب » .

* * *

ان الضمير ينادى إنية الآنية أو ذاتها من غمرة الضياع فى « الناس » . والمنادى والمنادى عليه غير محدودين ولا معروفين . فالنداء لا يهتم بطبيعة من يناديه ولا بما يفهمه عن نفسه ، ولا يكثرث بشخصه أو اسمه أو أصله أو طبقته . ومع ذلك فهو يصيبه كما قلنا إصابة مؤكدة ، لأن الآنية نفسها هى المنادى والمنادى .

ونحن لا نخطط لهذا النداء ، لا نوجهه عن قصد ولا نعدله . انه نداء مجهول ، لم توقعه ولم نرده . وهو لا يصدر عن « آخر » يشاركنى أو أشاركه حياتى فى العالم . انه ينبعث من داخل ، ومع ذلك يرتفع فوقى . ومن المستحيل أن يكون صوتا غريبا يأتى من قوة عليا تعلن عن وجودها فى ، أو أن يكون مظهراً من مظاهر حياتى البيولوجية أو النفسية أو الاجتماعية . إنه — من الناحية الأنطولوجية — ظاهرة متعلقة بالإنية ،

مرتبطة بتكوينها الوجودى . وهذا وحده هو الذى يهديننا إلى تفسير الصوت الصامت المجهول الذى يصعد نداءؤه من أعماقنا ويرتفع فوقنا ويهيب بنا أن نحقق إمكان وجودنا الأصيل .

* * *

لن نتحدد شهادة الضمير إلا إذا تحددت طبيعة « الإنصات » للملازم له . ففهم نداءه ليس شيئاً لاحقاً به ، بحيث يمكن أن نضيفه إليه أو نستبعده عنه . لأننا لن ندرك تجربة الضمير إدراكاً صحيحاً إلا إذا فهمنا نداءه . وحتى عدم فهمه أو تجاهله تعبير آخر عن أسلوب وجود الآنية الذى يتحدد فيه المنادى والمنادى عليه . ولو حللنا هذا الفهم لاستطعنا كذلك أن ندرك « الذنب » المقصود بنداء الضمير . فكل تجارب الضمير وتحليلاته المختلفة تجمع على أن « صوت » الضمير بقولكم بشكل من الأشكال عن « الذنب »^(١) ، ولكنها تختلف فيما بينها حول تحديد طبيعة هذا الذنب كما تغفل التصور الوجودى له إغفالاً .

ما هو معنى الذنب وكيف نكون مذنبين ؟

لا بد من الرجوع إلى الآنية نفسها لفهم ماهية الذنب كارجعنا إليها لفهم الضمير والموت . وطبيعى ألا نرجع للناس لنسأل عنه ، لأن السؤال الحقيقى عن الماهية غريب عنهم غربة كل سؤال أنطولوجى أصيل ، ولأن تصورهم للذنب نابع من حياتهم المشتركة المشغلة بالعمل والتملك ، بحيث يكون الذنب

(١) 'لوجود والزمان، ص ٢٨٠

في رأيهم مساوياً للضرار بهما وبالصالح العام وتقاليدهم وقوانينهم .
من أين نستمد إذا معيار المعنى الوجودى عن الذنب والمذنب ؟ من كون
صفة « لانا أكون » . هل يكون الذنب فى أسلوب وجود الآنية بما هى
كذلك ، بحيث تكون مذنبية بقدر ما تكون موجودة بالفعل ؟ ألا يستلزم
هذا أن نرفع بفكرة الذنب عن مستوى الوجود المشترك المنصرف إلى
الشئون العملية الحاضرة ، كما نرفع به فوق مستوى ما ينبغى وما يحق
للآخر ، وما يفرضه العرف أو الخلق أو القانون ؟

ان فكرة الذنب تحمل طابع « اللا » . وإذا كان الذنب سيحدد الوجود
الإنسانى ، فلا بد من تحديد الطابع الوجودى لهذه « اللا » . ويمكننا أن
نصف الذنب وصفاً شكلياً خالصاً بأنه « السبب » فى وجود محدد « باللا » ،
أى سبب السلب والعدمية . وإذا استبعدنا عن « اللا » كل سلب لمطلب
كان ينبغى الوفاء به أو لشيء مفقود ، كما استبعدنا عن الآنية كل تصور لما
كوجود حاضر ، أمكن القول إن وجود الذنب لا يترتب على أى إحساس
بالذنب (ولا بالدين ، فالكلماتان مرتبطتان فى الأصل)^(١) وإنما العكس
الصحيح : أى أن الإحساس بالذنب لا يكون إلا بسبب ذنب أصلى . كيف
نوضح هذا من طبيعة وجود الآنية نفسها ؟

ان وجودها هو الهم . والهم يندوى على الوجود الفعلى هناك (الإلقاء)
والتواجد (الم شروع) والسقوط والآنية ملتبس بها بلا إرادة منها فى « الهناك » .
ولقد عرفنا وجودها بأنه إمكانية وجود متعلقة بها ومع ذلك لا تملك تحققها .

ولهذا فهي السبب في إمكانية وجودها ، كما انها من ناحية أخرى ليست هي التي وضعت هذا السبب بنفسها . ولهذا تحيا في التناقض والهم الذي يكشف عنه التأثر والوجدان : فعليها أن تضم أساس هذا السبب (بأن تشرع نفسها على الإمكانيات التي أُلقيت فيها ، ولكنها في نفس الوقت لا تتمكن منه أبداً ، وتعجز عن تحقيق إمكانية وجودها التي يتعلق بها همها فتبقى دائماً وراءها ، أشبه بمن يجرى وراء ظله وظله يجرى وراءه أفقياً تحيا من خلال إمكانية وجودها ، بل هي هذه الإمكانية نفسها ، غير أنها لا تتمكن أبداً من تحقيقها . هذه « اللا » جزء من المعنى الوجودي « للإلقاء » ، أى أن « اللا » أو العدمية تكون وجود الآنية الملقى بها . من هذا كان عليها دائماً أن تكون وأن تفهم نفسها من خلال إمكانياتها أو من خلال مشروعها . والمشروع في صميم تكوينه سلبى أو عدى . وهذه العدمية مرتبطة بحرية الآنية تجاه إمكانياتها . والحريه تكمن في اختيار إحدى هذه الإمكانيات دون الأخرى فكيف نجتمع بين هذه العدمية الأساسية وبين الهم والذنب؟

ان بنية الإلقاء والمشروع كليهما تنطوى على العدمية . هذه العدمية هي السبب في إمكان عدمية الآنية الأصيلة في حالة السقوط التي تلازمها في الواقع . والهم نفسه — من جهة ماهيته — تغفل فيه العدمية تماماً والهم — أى وجود الآنية باعتباره مشروعاً ملقى به — يعنى السبب « العدى » للعدمية . وهذا يدل على أن الآنية من حيث هي كذلك مذنبه . وذنبها الأساسى هو الشرط الأنطولوجى الذى يجعلها مذنبه من الناحية الفعلية ، كما هو الأصل فى الخير والشر والأخلاقية بعامة .

ما هي التجربة المعبرة عن هذا الذنب الأصلي ؟ أهى مرتبطة بالوعى بالذنب والعلم به ، أم أن وجود الذنب أسبق من هذا الوعى والعلم ؟ إن الآنية مذنبية في صميم وجودها . ولا يمنع من هذا أنها في حياتها اليومية الساقطة تحاول أن تهرب من ذنبا الأساسى أو تنفلق دونه . وهذا الذنب هو الذى يجعل ظاهرة الضمير ممكنة ، كما يجعلنا قادرين على الإنصات لندائه الذى يهتف بأننا مذنبون . « إن نداء الضمير هو نداء الهم . والذنب يكون الوجود الذى نسميه الهم . والأصل في الآنية أن تتوحد مع ذاتها في حال الهول الفظيع . وهذا الحال تضعها أمام عدميتها الصريحة المرتبطة بإمكانية وجودها الحميم . ولما كانت الآنية — باعتبارها — تتعلق بوجودها ، فإنها تهيب بنفسها من وسط هذا الهول أن تخرج من السقوط في الناس لتتجه صوب إمكانية وجودها . والنداء يتجه إلى الأمام والخلف ، إلى الأمام : لكي تتحمل بنفسها وجودها الملقى به ، وإلى الخلف : إلى كونها ملقى بها ، لفهم أنه هو السبب العدمى الذى عليها أن تطويه في وجودها . مثل هذا النداء المزدوج الذى يهتف به الضمير ينبه الآنية — التى هي السبب أو الأساس العدمى لمشروعها العدمى — التى تسكون في إمكانية وجودها — بأن عليها أن تسترد نفسها من الضياع في الناس ، أى يبين لها أنها مذنب^(١) .

هكذا نرى أن نداء الضمير الذى يهتف بالآنية هو في الواقع نداء لا يحضها على الخطأ والشر ، ولا يقلب وظيفة الضمير المتعارف عليها (فدعوتها

(١) الوجود الزمان ، ص ٢٨٧ .

إلى الشعور الواعى بذنبها لا يعنى بالضرورة أن ترتكب ذنبا من الذنوب
التي ينكرها الناس وتحرمها القواعد والقوانين ! انه على العكس من ذلك
نداء منبعث من أعماق الآنية نفسها ، يحثها على تحقيق إمكانية وجودها .
ولو أحسنت الانصات اليه لتهمت أخص إمكانياتها ، وتحررت للاستجابة
لها ، واختارت نفسها بنفسها ! عندئذ يصبح معنى النهم لنداء الضمير هو أن :
أريد أن يكون عندي ضمير ! وعندئذ يصير الضمير شهادة حية مجدة
— كامنة في أعماق الآنية — على وجودها الممكن ، أى على ذنبها الأصلي ،
وندا . يستحثها على أن تكون هي نفسها تحقق وجودها وتتحمل مسؤوليته
وتتصم على اختياره ...

* * *

ما علاقة هذا التصميم بالحقيقة ؟

ان التصميم حال متميزة من أحوال انفتاح الآنية . وقد فسرنا الانفتاح
أثناء كلامنا عن « السؤال عن الحقيقة » بأنه هو الحقيقة الأصلية ، كما عرفنا
أن الحقيقة ليست صفة من صفات « الحكم » ولا هي صفة لأى سلوك معين ،
وإنما هي عنصر أساسى فى تكوين الوجود — فى — العالم ولا بد من
فهمها من خلال التركيب الوجودى — أو بالأحرى التواجدى — للآنية .
وقد رأينا أيضاً أن عبارة « الآنية تكون فى الحقيقة » لا يمكن تفسيرها
من الناحية الأنطولوجية إلا على أساس أن انفتاح الآنية يكشف لنا عن
حقيقة الوجود وأصاته .

ونستطيع - بعد هذه الرحلة المذهنية ١ - أن نقول إن التصميم نفسه هو حقيقة الآنية ولبأصالتها . ولا نريد أن نكرر ما ذكرناه عن الانفتاح على العالم بما فيه من موجودات وأشياء حاضرة أمامنا أو في متناول أيدينا . فأم من ذلك أن نقول إن النداء الذي يحثنا على الخلاص من التشتت ، الضياع وسط « الناس » يمكن أن يفهم الآن على أنه تصميم هذا التصميم أو هذا الوجود الذاتى الأصيل الآنية لا ينتزعها من عالمها ولا يحيلها إلى أنا منعزلة « خالصة » لا وجود لها فى الواقع ، وإنما يحررها لعالمها ولا مكان وجودها ووجود الآخرين المشتركين معها وجوداً حقيقياً .

وربما يسأل القارىء : لقد أطلت الكلام عن التصميم . فما الذى تصمم عليه الآنية ؟

التصميم بحسب ماهيته ينبع من آنية واقعية وماهية هذه الآنية هى وجودها المتواجد . فتصميمها « لا يوجد إلا كقرار مفهم يشرع نفسه على إمكاناتها » (١) .

نعود فنسأل : ما الذى تصمم عليه الآنية ؟

والجواب يقدمه قرارها وحده . ونخطئ لو تصورنا أنه مجرد محاولة لبلوغ الممكنات المتاحة أو المرغوب فيها . فالقرار هو الذى يحدد هذه الممكنات ويفتح عليها من خلال الشروع . ولهذا كان التصميم مرتبطاً « بعدم التحدد » الذى يميز كل إمكان فعلى للآنية . ولهذا أيضاً لا يؤكد التصميم

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٦٨ .

إلا القرار ، ولا يتحدد طابعه الوجودى إلا من خلاله

فما الهدف إذا من التصميم ؟

تحدد هذا الهدف من الناحية الأنطولوجية « وجودية » الآنية من حيث
هى إمكان وجود على هيئة رعاية مهمة بالآخرين . ونحن نعلم أن الآنية
— بوصفها — تتحدد عن طريق وجودها الفعلى وستوطنها . وكلما انفتحت
على وجودها الفعلى « هناك » ألقت نفسها فى الحقيقة واللاحقيقة على
السواء . وبصدق هذا بوجه خاص على التصميم الذى وصفناه بأنه هو الحقيقة
الأصلية .

ولكن الآنية — كما ذكرنا مراراً — تعجى عادة فى حال من عدم
التصميم . وليس إلا تعبيراً عن ظاهرة استسلامها لرأى « الناس » وأسلوب
حياتهم ووقوعها تحت رحمتهم . ولهذا كان التصميم هو النداء المنبعث من
أعماق الآنية ومن فوقها وإليها ، يهتف بها أن تنفثل نفسها من الضياع فى
الناس) وهو مشكلة المشكلات فى بلادنا ، إذ يجد الناس متعنتهم الوحيدة
فى التدخل فى أخص أمور حياتنا واستغلالهم مادة لا تنتهى للغو والثروة ،
ولهذا كان الفضول والتطفل وباءنا وغذاءنا اليومى . وكان الصمت والكتمان
أعدى أعدائنا ! صحيح أن « عدم التصميم » يبقى هو الطابع الغالب المسيطر
علينا جميعاً . ولكنه إن يقدر على محاربة الوجود الذى قرر وصم على غزو
حقيقته بنفسه ! إنه الآن قادر على الرؤية الشفافة النافذة ، مهياً لاكتشاف
إمكاناته الواقعية وتحقيتها ، بعيدة عن اجترار الأحلام والأوهام والتصميم
هو الذى يدعو بصوت الضمير الصامت الرهيب ! — إلى أن يعيش

موقفه المحدد له ، ويقدم الشهادة على إمكان وجوده الحق . وليس التصميم في النهاية إلا « الأصالة التي يهتم بها المم ويجعلها ممكنة »^(١) . وليست الأصالة بدورها إلا تعبيراً عن إمكان الوجود الكلي الحق ..

ولكن إلى أى مدى يرتبط هذا الوجود الكلي بالزمان ؟ وفي أى بعد من أبعاده أو أية « انبثاق » من انبثاقاته يحقق ؟
هذا ما سنحاول الآن أن نراه ...

* * *

الانبثاقات الزمان :

لم تكن هذه الشروح المفصلة عن الوجود للموت والضمير والذنب والتصميم إلا جسراً للمعبر إلى السؤال عن معنى الهم ، أو بالأحرى إلى الأساس الذي يقوم عليه وهو الزمانية . ويسأل هيدجر : « ما الذي يحمل كلية البناء الشامل المفصل للهم في الوحدة التي تضم تفاصيله أمراً ممكنًا »^(٢) ؟
بعبارة أبسط : ما الذي يضيء الوحدة على العناصر المكونة للهم ؟
ان الآنية حين تستبقي نفسها إلى أقصى إمكانياتها (أى حين توجد للموت) ترتد في نفس الوقت إلى زمنها الذي كان ، أى زمنها المنقضى^(٣) .
وهي تحتفظ بهذا الزمن المنقضى ، بل هي زمنها الذي انقضى وكان . ولا

(٢) الوجود والزمان ، ص ٣٠١ .

(١) نفس المرجع ص ٢٢٤ .

(٣) الزمان المنقضى (أو الانقضاء) محاولة مني للتعبير عن الكلمة الأصلية Das Gewesen

(ما قد كان) التي يفرق هيدجر بينها وبين الماضي Sein . — Das Vergangen كما سيأتى بعد .

تستطيع أن تكون منقضية بحق إلا بقدر ما هي مستقلة^(١). ومن ثم ينبغي أن هيدجر بهذه العبارة التي تقلب الصور المألوفة للزمن - في حركته من ماضٍ إلى حاضر إلى مستقبل - رأساً على عقب : ان لا انقضاء^(٢) (الزمن المنقضى) ينبثق على نحو من الانحاء من المستقبل^(٣). فكأنه يريد أن يقول إن الماضي ليست له الصدارة والأولية عند الآنية ، وإنما المستقبل هو الذى يحيلها إلى الماضى ويجعلها تحافظ عليه . ومعنى هذا - بتعبير هيدجر - أن قدرة الآنية على استباق ذاتها إلى ما لم يوجد بعد وإن كان ينتمى إليها بالفعل - أى إلى موتها - هذه القدرة على أن تكون فى المستقبل هى التى تمسكها من الرجوع إلى زمنها المنقضى وصونه من الضياع . فكأن استشعار الموت والإحساس بالنهاية هو الذى يحى الماضى ويعيدنا إلى ذكرياته ، على نحو ما نرى فى أعمال « مارسيل بروست » الروائية ، التى يذوب فيها المستقبل والماضى والحاضر فى وحدة واحدة تكون الشخصية الرئيسية فى هذه الأعمال .

وعن طريق الاستباق إلى الموت أو النهاية (أى عن طريق التصميم المستبق) تجرد الآنية نفسها فى موقف - فتتعامل مع الموجود تماماً مع شئ تشغل به ، وتتيح له أن يلتقى بها وجهاً لوجه .. هذا الالتقاء بالموجود القائم فى « العالم المحيط » والتعامل معه لا يتيسر إلا بإحضاره (أى جملة

(١) أى تحيا لى المستقبل أو ذات مستقبل .

(٢) *Die (Zerwesenheit)* ، أو كينونة ما قد كن (

(٣) الوجود والزمان ، ص ٣٢٦ .

حاضرا^(١) وهذا بدوره لا يتم إلا عن طريق التصميم . والتصميم يحضر نفسه أو يجعلها حاضرة في الموقف بحكم كونه مستقبليا وقادرا على الرجوع إلى نفسه . وهذا بعينه هو جوهر الزمانية كما نجربها ونعيشها في الآنية ، بل كما يتيجها البعد الخاص بالآنية ويجعلها . ومن ثم يستطیع هيدجر أن يقول إن الزمانية تتكشف بوصفها المعنى الحقيقي للهم^(٢) . وإذا كنا قد حددنا الهم — باغة هيدجر العسيرة ، — بأنه « الوجود — الفعل المسبق — في « من حيث هو » وجود — بالقرب من » ، فيمكننا الآن أن نرى أن الوجود النعلى المسبق يتم في « الزمن » المستقبل ، وأن الوجود — بالقرب — من — يتم من خلال الحاضر أو بالأحرى الإحضر^(٣) . وقد عرفنا أن الهم يجمع بين التواجد ، والوجود الفعلى ، والاستوط . فالتواجد مرتبط بـ « بالشروع » الذى فيه تلقي الآنية بنفسها على إمكانياتها التى لم تتحقق بعد ، ولبس هذا إلا نوعا من « الزمن » المستقبل . والوجود بالفعل — أى كون الآنية ملقى بها هناك — عنصر من العناصر التى عرفنا أنها من المكونات الأساسية للهم ، ولهذا يمكننا الآن أن نفهم هذه العبارة : « إن قيام الهم على أساس الانقضاء هو الذى يمكن الآنية من أن توجد (أو تتواجد) بوصفها الوجود الملقى به »^(٤) .

ويفرق هيدجر بين الانقضاء (ما قد كان) والماضى . فالماضى تعبير

(١) نفس المرجع والصفحة .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) Das gegenwärtigen .

(٤) الوجود والزمان ، ص ٤٢٨ .

يصدق على الموجودات التي ليست من نوع الآنية . هذه الآنية « المتواجدة » لم « تمض » بل « انتضت » أو « كانت » ، أى أن السكينونة لا تزال باقية ، وما قد كان لا يزال في الحقيقة كائننا . ويتضح هذا إذا تذكرنا ما قلناه من أن « الوجود الواقع بالفعل »^(١) عنصر أساسى في تكوين الآنية ، وهو لا يكون ممكناً إلا لأن الآنية — في وجودها في الزمان — لا تترك وراءها ما كانته — أو ما انتضى من زمنها — ولا تتخلى عنه ، وإنما تكونه . وهكذا يبين لنا بعد المستقبل الذى ينطوى عليه « الاستباق » ، وبعد الماضى الذى يتضمنه « الوجود — بالفعل — في » أن الهم زمانى في تكوينه وتركيبه . ولعل القارئ قد لاحظ أن هذا التفسير للزمانية بأنها البناء الأساسى المكون للهم يشبه أن يكون نوراً كاشفاً سلباً — بعد الجهد والعناء ! — على بقية البناء المعقد الذى حاولنا أن نخرج بفكرة موجزة عن هيكله ومعماره : ولعل « الوجود والزمان » أن يكون من الكتب التى يصدق عليها ما يقال من أنها تقرأ من آخرها ، وإن نهايتها تكشف عن بدايتها وتجمع كل خيوط تسيجها (وياله من نسيج تبدو عبقرية الصنعة والتصنع والصبر والمشقة في تطريز كل خيط فيه) !

بقى أن نتحدث عن السقوط ، وهو العنصر الثالث من العناصر المكونة للهم ، لتعرف علاقته بالزمانية . وليس السقوط سوى الضياع فيما هو « حاضر » أى فيما وصفناه بالوجود — بالقرب — من . وطبيعى أن يكون هذا السقوط في الحاضر (ما هو كائن وقريب) دون المستقبل (ما سيكون)

وما قد كان (الانتضاء) وهكذا تجعل الزمانية وحيدة « التواجد »
و « الوجود بالفعل » و « السقوط » أمراً ممكنًا وتؤلف كلية بناء المهم تأليفاً
أصيلاً^(١) .

وطبيعى أن لا تكون الزمانية دائماً زمانية أصيلة . فكيف نفرق بين
الأصيل منها وغير الأصيل ؟ .. ولا بد لهذا الفرض من بحث « الوجودات »
التي تسكلمنا عنها من قبل، وهى الفهم والتأثر الوجداني والسقوط والكلام،
لنرى دور الزمان فيها ونبين أنها فى صميمها زمانية . هنا يجمع هيدجر
الخيوط التى سبق أن قدمها متفرقة ، ويرجم للتحليلات التى تابعتها من
قبل لينظر إليها فى أفق جديد . وليس هذا من قبيل التكرار، وإنما هو
إضاءة للبناء السكلى ومحاولة لفهمه على نور الزمانية .

لنبداً بالفهم . كيف يتجلى طابعه الزمانى ؟

لقد رأينا أن الفهم « شروع » على إمكانات الوجود الخاصة . وأنه
تفتح أو « تفتيح » لإمكانية الوجود . وكل أشكال « المعرفة » وأساليبها
تقوم على هذا الفهم وتعتمد عليه . ولكن « شروع » على الإمكانات
مرتبط بالمستقبل، أو هو بتعبير هيدجر « نزم للمستقبل » . والمستقبل
— من الناحية الأنطولوجية — هو الذى يمكن الوجود الذى نسميه الآن
من أن يوجد على الصورة التى هو عليها ، بحيث يكون وجوده — أو
بالأحرى تواجده — م. ادفا لفهمه إمكانية وجوده^(٢) . ولا يجوز أن

(١) الوجود الزمان ، ص ٣٢٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٢٦ .

نمصور أن هذه الإمكانية شيء يتبدعه الآنية أو تتمناه ونخشاه، وإنما الآنية هي إمكانية وجودها . وبقدر ما تكون في المستقبل . وليس « الاستباق » الذى تحدثنا عنه إلا هذا التزمّن من خلال المستقبل . وطبيعى أن هذا الاستباق أو هذا التزمّن في المستقبل لا تقدر عليه غير الآنية الأصيلة . فهى وحدها التى تستطيع أن تعود إلى ذاتها وتحققها وتستبق نفسها إلى مستقبلها . وطبيعى أيضاً أن يكون هذا هو المستقبل الأصيل الذى تحدده بنفسها لا بما يمليه عليها « الناس » .

هذا عن الآنية الأصيلة . فإذا عن الآنية غير الأصيلة ؟

إذا صح ما قلناه من أن الهم — أو بالأحرى بناءه الموحد — يقوم على الزمانية ، وإذا كانت الزمانية تتكون من « انبثاقات »^(١) الزمن الثلاثة، وهى ما سيكون وما قد كان وما هو كائن (المستقبل والانقضاء والحاضر)، فلا بد أن يكون للمستقبل دوره فى تركيب الآنية غير الأصيلة . ولكن كيف ؟ لقد بينت لنا التحليلات السابقة ان الوجود اليومى المعقّد للآنية يقوم على « الانشغال » بالأشياء والوجودات الحاضرة أمامها أو فى متناول يدها وتحت تصرفها ، وأن الآنية لا تلبث أن تستغرق فيها فلا تكاد تفهم نفسها إلا من خلال هذا الانشغال وما تشغل به . لهذا تعجز الآنية عن

(١) Ekstasen وقد فضلت هذا التعبير الذى لجأ اليه الاستاذ فؤاد كامل فى ترجمته لكتابات ريجيس جوليفيه ، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى نيتشه ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ - والكلمة - اليونانية الأصل — تعنى الخروج من حالة السكون أو العالم كله والاتجاه نحو الواحد كما عند أفلوطين () وترجم عادة بالوجد .

العودة إلى « إمكان وجودها » الحميم الخ نص من كل العلاقات أو الرجوع إلى ذاتها ، وتصبح — تحت تأثير الانشغال — في حال توقع أو تهيو لما تأتي به الموجودات المنشغلة بها أو لما تأباه عليها^(١) . ويصبح المستقبل الذي « نترمن » به مستقبلا غير أصيل . نوعا من التوقع^(٢) الذي يجعلها تعيش في مواقف الانتظار والرجاء ، والتطلع والرغبة .

الآنية الأصيلة وغير الأصيلة إذا ترمن كلاهما بالمستقبل . والترمن بالمستقبل قد يكون أصيلا أو غير أصيل . ولكن يصدق في الحالين تعبير « السبق للذات »^(٣) أو الاستباق الذي يتميز به تواجد الآنية المتواجدة . وكل ترمن يشمل الانبثاقات الزمنية الثلاثة التي ذكرناها . وقد عرفنا مما سبق أن الفهم والتأثر الوجداني والكلام كلها « وجودات » مترمنة أو يدخل الزمان في نسيج تركيبها . فما صلة هذا بما نحن بصدد من الحديث عن الوجود الأصيل وغير الأصيل ؟

لنبدأ بالترمن الأصيل للفهم الذي ينطلق — كما عرفنا — من المستقبل ، ويتخذ صورة استباق الآنية لنفسها نحو إمكانياتها التي لم تتحقق بعد . هذا الاستباق الذي يتم كما رأينا « بالتصميم » ، يحتاج إلى الزمن الحاضر الذي يقع فيه اختيار « القرار » على موقف معين . في هذا التصميم وبهذا القرار يسترد الحاضر من التشتت والاستفراق في الموجودات القريبة التي

(١) الوجود والزمان ، ص ٣٦٦ .

Das gewärtigen

(٢)

Das Sich — Vorweg

(٣)

تنشغل بها الآنية ولا يقتصر الأمر على هذا، إذ يضم الحاضر نفسه إلى مكانه الذى يتحدد فيه بما سيكون (المستقبل) وما قد كان (الانقضاء). هذا الحاضر الأصيل الذى يوضع فى مكانه من الزمانية الأصيلية هو الذى نسميه « اللحظة »^(١). وليست اللحظة « نقطة آن » فى مجرى تتابع زمني داخل العالم، وإنما هى أسلوب انفتاح الآنية على ما يقابلها وبواجهتها، أو بالأحرى على ما تتيح له مقابلتها ومواجهتها. ويتوقف هذا بطبيعة الحال على أسلوبها المتميز فى الوجود، على قدرتها على أن تكون: هى ذاتها.

أما التزامن غير الأصيل للفهم فيعاقبه - فى انبثاقه الحاضر - الإحضار. ومعنى الإحضار أن الآنية - أو إمكانية الوجود - لا تفهم ذاتها إلا من خلال ما تنشغل به وما يكون حاضراً أمامها، على حين أن التزامن الأصيل مرتبط بالمستقبل ولا يضيع نفسه أو يشتتها فيما ينشغل به.

بقيت الانبثاق الثابتة للزمن. وقد تبين مما قلناه عن الفهم الأصيل أن الآنية تحتفظ بما كانته أو انقضى منها أثناء الاستبفاق.

هنا يلحس هيدجر مسألة الهوية (أى هوية الذات مع ذاتها) التى يكثر حولها الجدل فى الفكر المعاصر. فالآنية تسترد نفسها فى أثناء هذا الاستباق وتعود من جديد إلى الإمكانية الحقة لوجودها ولهذا يصف الانقضاء الأصيل بأنه تكرار (وهو مصطلح نعرفه من كيركجارد الذى أنشأ حوله

(١) الوجود والزمان، ص ٣٣٨ وقد ناقش هيدجر فكرة اللحظة باختصار وبين ارتباطها بالتصميم الذى يسترد « الحاضر الحقيقى » من التشتت والانفعال وإن كان الموضوع يحتاج إلى دراسة منفردة قد يتسع لها مجال آخر.

قصة فلسفية مؤثرة شائعة، وإن اختلف مدلوله عند المنكرين اختلافاً كبيراً) فإذا اقتضت الآنية على اكتساب إمكانياتها من تعاملها مع الموجودات المنشغلة بها، نسيت ما كانته وما يحدد لها ما يمكن أن تكونه. فالنسيان حال ناقصة من أحوال تزامن الانقضاء أو ما قد كان، حين يكون هذا التزامن غير أصيل. وفي حياتنا اليومية شواهد كثيرة على تنسك الإنسان لماضيه ومحاولته إسدال ستر من التجاهل والنسيان عليه حين يكون بصدد التخطيط لمستقبله (أو الشروع له كما يقول هيدجر) وهو بهذا الأسلوب ينفلق على نفسه، وينخلع فيها، ويتهرب منها. وفي الأدب الحلى وللعالمى شواهد عديدة تقدم لنا شخصيات تهربت من شبح ماضيها وحاولت أن ترتفع إلى قمة الطموح والمجد فهربت في وادي الآلام والموت (وتحضرني الآن بداية ونهاية لنجيب محفوظ، والأحمر والأسود استندال والبهطة الوحشية لابسن) وهذا هو موقف عدم التصميم الذى يقع على طرفى تقيض من موقف التصميم الذى ذكرناه.

لا شك أن التفسير الزمانى للوجودات المختلفة تفسير مضمّن حافل بالتفصيلات المتشابهة. وتكمن صعوبته في ضرورة المحافظة على النظرة الكلية عند تناول كل منها على حدة فانبثاقات الزمن الثلاثة حاضرة في كل واحدة، لا يقلل من هذا أن يكون التركيز على إحداها أكثر من غيرها. ولو أخذت الفهم مثلاً لوجدت أن كلمة المستقبل ترجح كفتى الانقضاء والحاضر اللذين يؤديان كذلك دورهما فيه. وإن كان هذا لا يمنعنا من القول بأن كل واحدة من الوجودات تقوم أساساً على انبثاقه زمنية

محددة . فإذا كان النهم يقوم على المستقبل (ما سيكون) فإن الوجدانية — أو التأثير الوجداني — يقوم على الانقضاء (ما قد كان) ، وقد عرفنا مما سبق أن الوجدانية هي التي تتيح للآنية أن تنفتح على « إنائها » أو كونها ملقاة هناك ، موجودة بالفعل وجوداً واقعياً لم تختره ولا يد لها فيه . وهذا يدل على أن الزمن الأساسي الوجدانية هو الذي يوجد الانقضاء أو يخلقه ، وإنما يكشف للآنية عن وجودها فيه ، لأن الآنية كانت ، أو هي بمعنى أدق ما كانته .

لهذا يقول هيدجر إن الطابع الوجودي الأساسي للتأثر هو الإعادة أو الاستعادة . وهذه لا توجد الانقضاء ولا تنتجها ، وإنما التأثير الوجودي هو الذي يكشف للتحليل الوجودي عن حال من أحوال الانقضاء^(١) .

وبوازن هيدجر بين تأثيرين وجدانيين يوضحان الفارق بين الانقضاء أصيل وآخر غير أصيل . ففي حال الخوف الذي تسوده الحيرة والاضطراب يظهر نسيان الذات وفرارها من كينونتها الماضية . أما في القلق فيتحل عبث « الانشغال » وبطلانه واستحالة وصول الآنية إلى ذاتها عن طريقه في القلق — وما أبعد الفرق بينه وبين الخوف — فاقدمنا ! — ترجم الآنية إلى نفسها ، ويتم شيء يمكن أن نصفه بالتسكير . هنا تجرب الآنية تناهيها وتعمانيه . وإذا كان القلق ينبع من مستقبل يقرره التقسيم ، فإن الخوف

(١) الوجود والزمان ، ص ٣٤٠ .

ينجم عن الحاضر الضائع الذى يماؤه الخوف من الخوف ، لكى لا يلبث أن الخوف يسقط فيه^(١) .

فإذا انتقلنا أخيرا إلى زمانية السقوط وجدنا أن خيرا ما يوضحها هو التطفل أو الفضول . فى هذا الفضول يتم نوع من « الاحضار » الذى يبتى مع ذلك حبسا بين جدران الزمن الحاضر ، إذ ينفلق الفضول على نفسه دون الاستباق إلى الامكانيات الحيمة أو هى تنفلق دونه . إن الفضولى يعيش فى حاضر فاسد ، كل همه فيه هو الاحضار أو تكويم المعلومات والاخبار ، ويظل بعيدا عن الحاضر الحقيقى الذى ينبع من استباق إلى المستقبل وتكرار لما كان وانقضى . ولهذا كان الفضول حفرة بلا قرار .:

ولو شئنا أن نجعل ما قلناه عن التزمّن الأصيل والتزمّن غير الأصيل لأمكننا أن نضم هذا الجدول^(٢) الذى قد بعيننا على رؤية الهيكل الحاشد بالتفاصيل ، إدراك الغابة قبل أن تنمو فى زحام الاشجار :

الانطباعات الزمنية	التزمّن الأصيل	التزمّن غير الأصيل
المستقبل	الاستباق	التوقع (التهيؤ)
الحاضر	اللاحظة	الاحضار
الانقضاء	التكرار	النسيان

لعل القارى قد افتقد « الكلام » فى هذا التحليل الزمانى « للوجودات »

(١) نفس المرجع ، ص ٣٠ وما بعدها .

(٢) تجد هذا الجدول فى كتاب فالتريميل عن هيدجر ، هامبورج ، مجموعة كتب روفوات ،

١٩٧٣ ، ص ٦٠ .

المتخلفة من فهم وتأثر وسقوط . ولعله قد تصور - كما فعل بعض الباحثين^(١) - أن تحليل السقوط وما يرتبط به من انشغال بالحاضر قد حل محله . والواقع أن التحليل الزماني للكلام في « الوجود والزمان »^(٢) مختصر غاية الاختصار ، وهو يرد بعد حديث مستفيض عن السقوط . ومع ذلك فهو - وإن لم يحدد للكلام انبثاقه زمنية مميزة - لا يهمله تمام الإهمال ، وإنما يبين أن للحاضر دلالة خاصة بالتمسك اليه . فهو ينصب في الأغلب الأعم على ما يقابلنا في العالم المحيط بنا - وإن كان هذا بطبيعة الحال لا يستنفد كل إمكانياته ، إذ يكفي أن نفكر في « لغة » الفن وأسايلها المختلفة في حوارها مع الوجود أو معنا . إن الكلام في ذاته زماني ، لأن كل كلام « عن » أو « إلى » يقوم على وحدة الانبثاقات الزمنية الثلاثة . ولما كان الكلام متعلنا على الدوام بوجود - وإن لم يتخذ صورة التعبير النظري وجده - فإن تحليل البنية الزمنية للكلام وتفسير الطابع الزماني للصور والأشكال اللغوية لا يمكن البدء فيه إلا إذا تناولنا مشكلة الارتباط الأساسي بين الوجود والحقيقة على ضوء الزمانية . عندئذ يمكننا أن نفهم المعاني الأنطولوجية « الرابطة » أو فعل الكيفية ، وتوضيح المعنى وتكوين التصورات .

مهما يكن من شيء فلا بأس من إعادة ما قلناه من أن انبثاقات الزمن

(١) مثل أوتو بوجل في كتابه طريق هيدجر الفكري ، بيلنجن ، ١٩٦٢ ، فصل الثاني الميتافيزيقا والتاريخ ، ص ٢٧ . وقد ذكره فالتريميل في كتابه السابق الذكر ص ٦٦ .
(٢) ص ٢٤٩ إلى ص ٢٥٠ .

الثلاثة -- التي نسميها عادة بالماضى والحاضر والمستقبل -- مائلة على الدوام في كل زمن ، وإن كانت إحداها تطنى على الآخرين في كل حالة على حدة . فالنهم مثلا يطنى على المستقبل (الاستباق أو التوقع) ، والتأثر الوجداني يتفوق فيه الانقضاء (التكرار أو النسيان) والسقوط والكلام يغلب عليها الحاضر (اللحظة أو الإحضر) . وفي نفس الوقت يمكن تأكيد ما قلناه من أن الانبثاقات الزمنية "الأخرى" تؤدي دورها مع الانبثاق الغالبة . فالنهم حاضر انقضى وكان ، والتأثر بمستقبل حاضر . ومعنى هذا أن الزمانية تتجلى كاملة في كل انبثاق على حدة ، وأن « الوحدة الانبثاقية لتزمن الزمانية تقوم عليها كلية البناء الكامل للتواجد ، والوجود بالفعل » والسقوط ، وهذا هو معنى وحدة بناء الهم « وهو كذلك المعنى الذى اتهمنا اليه من كل هذه التحليلات التى بينت لنا أن الهم يقوم بناؤه وتركيبه على الزمانية . وهذا يدلنا فى النهاية على أن الإنية - بإمكانياتها الأساسية وانفتاحها وأصالتها أو عدم أصالتها - تقوم على الزمانية التى تتمثل فيها عناصر التزمن فى وحده واحدة .



٤- السؤال عن الحقيقة

تبلغ تحليلات هيدجر المفصلة عن الهم (باعتباره وجود الآنية) ذروتها في أول بحث قدمه عن الارتباط بين الوجود والحقيقة في كتابه «الوجود والزمان». وهو أن هذا الارتباط قديم قدم الفلسفة، لم يبتدعه على هوانا ولم تخلقه من العدم. فلقد دار الفكر الفلسفي منذ بدايته حول هذا الارتباط بين الوجود والحقيقة، وتجل ذلك بأوضح صورة في كثير من شذرات هيراقليطس الباقية، وفي قصيدة بارمنيدز (وبخاصة في قوله المشهور إن الفكر - أو التعقل - والوجود شيء واحد)، كما ظهر عند أرسطو الذي عرف الفلسفة بأنها «العلم بالحقيقة»^(١) وحددها في نفس الوقت بأنها العلم (أبسنيمي) الذي يتأمل الوجود بما هو موجود، أى من ناحية وجوده.

أليس من الطبيعي إذن في بحث يصف نفسه بأنه بحث في «الأنطولوجيا الأساسية» أن يهتم بهذا الارتباط الأصلي بين الوجود والحقيقة ويلقى الضوء كذلك على العلاقة بين الآنية والحقيقة، لكي يبين لنا في النهاية أن الوجود لا ينفصل عن الحقيقة، كما أن الحقيقة ملازمة للوجود؟

يمضى هذا المبحث الأول - الذي ظل الشغل الشاغل لهيدجر في العديد من دراساته ومحاضراته من «ماهية الحقيقة» إلى موضوع الفكر - في ثلاث خطوات:

(١) (العلم بالحقيقة أو بالكشف واللاتجيب كما يرى هيدجر)

- ١ - التصور التقليدى للحقيقة والأسس الأنطولوجية التى يقوم عليها .
- ٢ - الظاهرة الأصلية للحقيقة والأصل فى التصور التقليدى الذى وصلنا عنها .
- ٣ - نوع وجود الحقيقة والشروط التى تعتمد عليها .

وإذا كانت طريقة السؤال هى أهم ما يميز الفيلسوف ويوجه فكره ، فإن هيدجر يتجه بسؤاله عن الحقيقة وجهة جديدة . انه يبدأ من التصور السائد المؤلف عن الحقيقة ، وهو تصور راسخ فى أذهاننا منذ أرسطو وابن سينا وتوماس الأكوينى ، لىكى يرجع إلى الظاهرة الأصلية التى حججها هذا التصور . ولقد استقر رأى فى هذا التصور على أن العبارة - الحكم أو القضية - هو محل الحقيقة وموضعها ، وأن ماهية الحقيقة تقوم على تطابق الحكم مع الموضوع . وهو رأى يستند إلى أرسطو الذى ينسب إليه تحديد هذا الوضع وإطلاق هذه الصيغة . فهل قال أرسطو ذلك صراحة ؟

الحق أن الأصل فى هذا الرأى يرجع إلى عبارة أرسطو التى يقول فيها إن تجارب النفس أو تصوراتها معادلة (أو مكانة) للأشياء^(١) . ومن الواضح أنه لم يقصد من قوله هذا أن يقدم تعريفاً للحقيقة . ولكن هذا القول تحول على يدى توماس الأكوينى إلى التعريف التقليدى للحقيقة بأنها تسكافؤ أو تطابق بين العقل والشيء ، وهو التعريف الذى تمسكت به الفلسفة إلى ما بعد كانت (وقد أشار الأكوينى نفسه إلى أنه أخذ هذا التعريف

(١) أنظر لأرسطو، العبارة . De Interpret ١٦، ١٦، ١

عن ابن سينا الذي يقال إنه أخذه بدوره عن كتاب التعريفات لإسحق
الإسرائيلي. من القرن العاشر^(١). مهما يكن من أمر هذا التعريف
المشهور فإن هيدجر يسأل : ما هو المعنى المقصود بالتطابق (الكافؤ أو
التوافق)^(٢) ؟ إنه يعبر من الناحية الشكلية البحتة عن علاقة شيء بشيء .
والممكن إذا كان التطابق علاقة ، فليست كل علاقة بتطابق . لا بد إذن من
توضيح معنى هذه العلاقة وتعديدها . كيف يمكن أن يتطابق العقل
والموضوع (الشيء) ومن أى جهة ؟ يلزم أن يتطابق الحكم مع مضمونه ،
فمن أين يأتي هذا التطابق ؟ أتقول إنهما متساويان أو متشابهان ؟ ولكننى
إن حكمت بأن القرش مستدير ، فلا يعقل أن أنصور أى نوع من التشابه
بين الحكم والاستدارة ، بين العبارة التى أحكم بها (وهى لغوية) والقرش
الذى أحكم بأنه متطابق معها (وهو معدنى) ! يلزم إذن أن يدرك العقل
الموضوع (أو الشيء) على ما هو عليه . فكيف يتم هذا ، إذا كان هذا العقل
لن يتحول إلى موضوع !

نحن جميعاً نميز فى الحكم بين « فعل الحكم » وبين موضوعه . وفعل
الحكم حدث نفسى واقعى ، وموضوعه مضمون مثالى . والأمر كله يتوقف
على هذا المضمون المثالى . فلسنا بحاجة إلى معرفة شيء عن طبيعة الأحداث
النفسية التى فى الوعى عند القيام بعملية الحكم . ولكن المسألة ليست بهذه
البساطة . فلدينا فعل الحكم الواقعى من ناحية ، ولدينا من ناحية أخرى
المضمون المثالى الذى نفكر فيه أثناء تحقيق هذا الفعل ، ولا بد أن يتعلق

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٧٣ .

(٢) Correspondence — Adaequatio

هذا المضمون بشيء واقعى أو موضوع متعين . « ألا يكون واقع المعرفة والحكم قد انفصم بهذا الطريقة إلى أسلوبين فى الوجود « وطبقتين » لا يمكن أن يبلغ التلقيق بينهما إلى صميم أسلوب وجود المعرفة »^(١) ؟ لنسأل إذن : متى تظهر الحقيقة فى فعل المعرفة نفسه ظهوراً صريحاً ؟ الجواب : عندما يثبت فعل المعرفة أنه حق (أو صادق) . ومتى يتم هذا ؟ - الواقع أن هذه هى المشكلة ! ولا بد تبعاً لهذا « أن تتضح علاقة التطاق فى السياق الظاهرى للإثبات » . ونسأل من جديد: كيف نفهم هذا الإثبات ؟ يضرب لنا هيدجر مثالا بسيطاً من واقع التجربة التى نعيشها كل يوم . لتصور أننا نقول عبارة عن صورة معلقة على الحائط ، فى الوقت الذى ندير لها ظهرنا ولا نراها رؤية مباشرة . ثم نستدير انرى إن كانت العبارة صحيحة . كانت عبارتنا هى هذه: الصورة مائلة . فما الذى يجعلها صادقة أو كاذبة ؟ لا بد أولاً أن نلاحظ أننا حينما نتعلق بالعبارة لا نشغل أنفسنا بأية ظاهرة سيكلوجية أو أى فعل من أفعال التصور ، وإنما نكون مع الموضوع أو الشيء ذاته . ولنا الآن بحاجة للبحث عن مختلف الإمكانيات التى تتيح لنا أن نكون مع الموضوع نفسه . ذلك أن التعبير (أو الحكم) وحوادث متعلق بالشيء أو الوجود نفسه^(٢) . وفى المثال الذى قدمناه الآن يتم الإثبات عن طريق الإدراك الحسى . فما الذى يحدث على وجه التحديد عندما يتأكد صدق العبارة التى ذكرناها عن الصورة المعلقة على الحائط ؟

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢١٨ .

الجواب ببساطة : اننا نتوصل للموجود من ناحية وجوده ، أو بالأحرى نكتشفه .

هكذا يكون فعل المعرفة - الذى نعبر عنه فى صورة حكم أو عبارة - مسلکا نتخذه من الموجود لى نكشف عنه أو نكتشفه - هذا الاكتشاف هو مركز الثقل فى الموضوع كله . لأن التوفيق بين العمليات النفسية والمضامين المثالية التى تُضفى على كل شيء واقعى هو فى الحقيقة أمر عرضى لا أهمية له . إن معنى العبارة هو إتاحة رؤية الموجود الذى نعبر بها عنه . ومن ثم تكون الحقيقة هى الاكتشاف . ويكون التوصل إلى الحق عن طريق الكشف . لكن من الذى يقوم بهذا الكشف غير الإنسان (الآنية)؟ ألا يتحتم أن تكون موجودة - فى العالم لى يتمكن من القيام به ؟ - الواقع أن هذا هو الذى يتعرض له القسم الثانى من هذا البحث .

بحاول هيدجر أن يدعم تفسيره للحقيقة بالرجوع إلى فجر الفلسفة، والنظر فى المعنى الأصلى الذى كان يفصده فلاسفة اليونان المبكرون من كلمة الحقيقة (ألثيا = لا تحجب) . فهو يقف عند شذرة هيراقليطس الأولى^(١) التى تتحدث عن معنى اللوجوس الذى يبين للناس حقيقة الأشياء وحالها التى

(١) تقول هذه الشذرة : « أما عن معنى اللوجوس ، كما يقدم ها هنا إلى الأبد ، فإن البشر لن يفهموه أبداً ، لا قبل أن يستمعوا اليه ولا بمجرد سماعهم له . فعلى الرغم من أن كل شيء يتم وفقاً لهذا المعنى ، فإنهم أشبه بغير المحربين ، مهما حاولوا أن يختبروا أنفسهم مع مثل هذه الكلمات والأعمال التى أقوم بشرحها وتمييز كل منها حسب طبيعته وبيان حالته . غير أن بقية الناس يظلون على غير وعى بكل ما يعملونه بسد اليقظة ، كما يفقدون الوعي بما يفعلونه فى أثناء النوم » .

هي عليه ، غـيـر أنهم لا يفهمونه ونداءه ، فيستقط في التعجب ويهوى إلى الخفاء .

وترجمته هيدجر لكلمة « الأليثيا » اليونانية — التي تفيدنا القواميس بأنها هي الحقيقة — باللاتحجب (أو أسلوب الحجب والخفاء إلى الظهور والجلاء) ليست في مجرد ترجمة لفظية ، وإنما هي محاولة للنفاذ التي التجربة الأصلية التي ارتبطت منذ القدم بهذه الظاهرة ، والكشف عن « الحدث » الذي كانت تنطوى عليه رؤية اليونان الأول لها . وهذا هو الملح الظاهري (الفينومينولوجي) الذي يكتشفه هيدجر عند فلاسفة الإغريق في فجرهم الشعري ، كما يكتشفه عند أرسطو « فاللوجوس » عند أرسطو كشف أو إتاحة رؤية الوجود الذي ينقل — من خلال القول — من التعجب إلى اللاتحجب ، من الخفاء إلى الظهور . أي إن القول في صميمه كشف وإظهار (أبوفانيسيس وأليثوبين) . ولكن ما هو هذا الذي يكشف عنه القول وينتزع من الحجب ويتيح له أن يرى من ناحية وجوده ؟ انه الشيء نفسه ، الوجود من ناحية تكشفه أو الأسلوب الذي ينكشف به^(١) .

لن يقف هيدجر عند هذا الحد في تفسيره « للأليثيا » ، وسيواصل التفكير فيها في بحوثه ودراساته التالية من « ماهية الحقيقة » إلى « موضوع الفكر » . ولكن الذي يهمنا في هذا السياق أنه حاول في هذه المرحلة

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٩ .

المبكرة من تفكيره أن يبين الارتباط بين الأليثيا (اللاحجب) والآنية .
 ففعل « الأليثيون » (اللاحجب أو إظهار الحقيقة) إنما هو فعل تقوم به
 الآنية وأسلوب من أساليب وجودها^(١) ، حين تكشف الوجود أو
 تكشف عنه الفطاء . فالحق هو هذا المسلك الذى تسلكه الآنية ، كما هو
 فى نفس الوقت ذلك الذى ينكشف من خلال المسلك - أى ذلك الوجود
 المنكشف - ولهذا يطالبنا هيدجر بأن ننظر إلى المسلك الذى يمكن من
 الكشف على أنه هو الظاهرة الأصلية نفسها للحقيقة . هذا المسلك هو الذى
 وصفناه - كما رأينا من قبل - بانفتاح الآنية . وإن شئنا المزيد من الدقة فهو
 الوجود - فى العالم الذى يتركب من التوجد (التأثر الوجدانى - الوجدانية)
 والفهم والكلام ليمتد فيما سميناه « بالهم » . وهذا الهم يوحد بدوره بين
 الأنحاء الثلاثة للترمن وهى المستقبل والماضى (الانقضاء) والحاضر .

وتعبير هيدجر المشهور « ان الآنية تكون فى الحقيقة »^(٢) لا يعنى بطبيعة
 الحال أنها تملك الحقيقة كل الحقيقة - فذلك شئ لا يقبله عقل ولا يسفه
 ذوق - وإنما يعنى أنها قادرة على الكشف ، على انتزاع الحقيقة وإظهارها
 من ثأيا التحجب والخفاء عن طريق التصميم . ولا تنأتى لها هذه القدرة على
 الكشف عن الوجود وتقريبه وتبيينه وتشكيله وتناوله بالبحث... إلى آخر
 ذلك إلا لأنها قادرة على اتخاذ مسلك من نفسها ، أى على الانفتاح .
 ربما اعترض معترض بأن الأمر لا يخرج عن وضع كلة الآنية فى مكان

(١) الوجود الزمان ، ص ٢٢٠ .

(٢) نفس الرجم ، ص ٢٢١ .

كلمة « الذات » وأنه لا يمدو أن يكون صورة جديدة من هذه الصيغة الفلسفية الحديثة : « الوعى هو الوعى بالذات » . ولكن هذا الاعتراض وأمثاله يخطئ تفكير هيدجر ويخرج عنه منذ البداية . فمفهوم الآنية مختلف تمام الاختلاف عن مفهوم الوعى ، ولا يمكن أن يكون كلمة جديدة وضعت في مكان كلمة قديمة . وسيزول هذا الاعتراض إذا عرفنا أن هيدجر يتعد بنفسه عن « الذاتية » و « الإنسانية » بمعانيها التقليدية التى تأكدت منذ ديكارت وعبر المثالية الألمانية حتى كيركجورد . ونيتشه ، كما أنه ينظر إلى الآنية منذ البداية على أنها « وجود - فى - العالم » وترتب على ذلك نتائج لم تكن تخطر للفلسفة الحديثة على بال . انه لا ينطلق من ذات معزولة أو منعزلة ، يكون عليها بعد ذلك أن تنتقل إلى « المتعالى » - سواء فهمناه بمعنى الوجود أو الموضوع الخارجى أو بمعنى العالم أو الله - وإنما يبدأ من الآنية من حيث هى وجود - فى - العالم ، فيؤكد هذا البناء الأساسى الذى تتميز به ويوضح كل ما يرتبط به من « وجودات » تقوم على تزامن الآنية . وكلها آراء لا يشك منصف فى أنه لم يسبق إليها .

ان الوجود - فى - العالم يعنى أن انفتاح الآنية يتعلق ببناء الم وما يتركب منه هذا البناء الكلى من وحدات المشروع (تزامن المستقبل حيث تشرع الآنية نفسها - إن صح هذا التعبير) - وتنزع إلى تحقيق إمكانياتها مع انفتاحها على عالمها (والإلقاء (رمى - الانقذاف حيث تجدد الآنية نفسها فى عالم وجد من قبل ، وحيث يفترض هنا تزامن الماضى أو الانقضاء) . ولنتذكر هنا أن أمام الآنية سبيلين : فإما أن تتمكن من خلال المشروع

من تفهم نفسها على ضوء إمكانياتها الصميمة ، وعندئذ تكون في حقيقة الوجود (التواجد) ، وإما أن تفهم نفسها من خلال العالم الذى أضاعت نفسها فيه وتضيعها أبداً ، وعندئذ تكون في الحقيقة والزيف . ولكنها فى الأغلب الأعم تحيا فى هذه الحال الأخيرة ، وتميش - كما رأينا من قبل - بأسلوب وجودها اليومى « ساقطة » فى اللاهوتية . فهى دائماً فى الحقيقة واللاهوتية على السواء . ولهذا يتحتم عليها أن تحافظ باستمرار على ما اكتشفته وكشفت عنه ، حتى لا يسقط فى الفكر والمظهر . وهكذا يكون عليها أن تنتزع الكشف من المظهر ، كما كان عليها أن تنتزع الحقيقة من اللاهوتية . ولعل هذا أن يكون مصداقاً لكلمة جوته المشهورة فى القسم الثانى من فاوست : « لا يستحق الحرية والحياة إلا من يفزوها كل يوم » (١) .. ويمكننا أن نضيف إلى كلمة الشاعر الحكيم : ولا الحقيقة إلا من يفزوها فى سبيلها كل لحظة !

يتصل هذا كله بما سبق أن قلناه عن تفسير هيدجر لكلمة « الأليثيا » اليونانية التى ترجمها معاجم اللغة بالحقيقة (وهو تفسير قد لا يوافق عليه كثير من فقهاء هذه اللغة) ! فهو يرى أن الألف (الألفا) التى تبدأ بها الكلمة هى الألفا السالبة أو النافية ، وأن بقية الكلمة (ليثيا) تأتى من فعل لاثنانو (يبتى محتججاً فى الخفاء أو النسيان) ، على نحو ما سنجد هذا بالتفصيل فى رسالته عن « ماهية الحقيقة » . ان الوجود ينتزع من التعجب . فعل إن كل اكتشاف يتم بالقمسسل لا يخرج عن أن يكون نوعاً من

(١) راجع القسم الثانى من فاوست ، الفصل الخامس ، البيتان رقم ١١٥٧٥ - ١١٥٧٦

« الانتهاب »^(١) .. وإذا كانت ربة الحقيقة التي يصعد إليها بارمنيدز في قصيدته الكونية الشهيرة تخيره بين طريقين لا ثالث لهما . طريق الكشف وطريق الحجب ، أو إن شئنا بين طريق الوجود واللا وجود الباطل ، فإن هذا في رأى هيدجر تعبير عن : رغبة قديمة قدم الفلسفة نفسها ، ولا بد أن نفسرها بأن الإنسان يكون دائماً في الحقيقة واللاحقيقة على السواء .

نخلص من كل ما تقدم إلى نتيجتين : أولاً أن الحقيقة الأصيلة هي انفتاح الآنية ، وهي لا تقوم على تفتح الآنية على ذاتها فحسب ، بل تقوم على كشف الوجود في عالمها . وثانياً إنها إن الآنية توجد أصلاً في الحقيقة واللاحقيقة على السواء .

يمكننا الآن — على ضوء ما ذكرناه عن تميز الآنية بفهم الوجود — أن نقول إن فهم الوجود نفسه مستحيل بغير الانفتاح ، وأن الآنية لا تفهم نفسها وعالمها إلا لأنها توجد أو تتواجد دائماً في هذا الانفتاح . وهذا هو الذى تميزها تمييزاً واضحاً عن سائر الموجودات التى تستخدمها وتكون فى متناول يدها ، كما يميزها عن الموجودات التى تكون حاضرة أمامها وتختلف عنها فى أسلوب وجودها .

ولا يقف تناول هيدجر لمشكلة الحقيقة وارتباطها بانفتاح الآنية عند هذا الفصل الذى عرضناه عرضاً موجزاً ، وإنما يعود إليها مرة أخرى فى نفس الكتاب فى سياق كلامه عن التفسير الزمانى للهم وتصويره للآنية بأنها

(١) الكلمة الأصلية هي Raub — راجع الوجود والزمان ، ص ٢٢٢ .

« قدرة على الوجود الكلى الحتمية »^(١) . فالتصميم — الذى تحدثنا عنه فى الفصل السابق — لا يكتسب معناه الحق إلا إذا أصبح « وجوداً متهماً من أجل الموت » أو بعبارة أخرى إذا أصبح استباق للموت^(٢) . فبالتصميم ترجع الآنية إلى وجودها الذاتى الأصيل . وما دامت الحقيقة تقوم فى الآنية، وما دام الحق — أى الانفتاح أو التفتح الأصيل — أسلوب وجود الآنية، فلا بد أن نخلص من هذا إلى أن التصميم هو الحقيقة الأصيل للوجود. وإذا عقدت الآنية العزم على الحياة المصممة . وجدت نفسها فى الحقيقة الأصيل .

* * *

قلنا إن هيدجر تناول مشكلة الحقيقة لأول مرة فى كتاب « الوجود والزمان » ، ثم توسع فيها بعد ذلك فى دراسات ومحاضرات مختلفة . ولقد بدأ بحثه كأرأينا بالنظر فى المفهوم التقليدى للحقيقة ، وأرجع هذا المفهوم القائم على فكرة التطابق بين العقل والشيء أو بين الشيء والعقل إلى تكوين الآنية المتميزة قبل كل شيء بالقدرة على الكشف والانفتاح على نفسها وعلى العالم . والقول بأن الآنية « تكون فى الحقيقة » لا يعنى أن هناك حقائق تغرسها فيها قوى خارجية عنها ، بل معناه أنها وجود — فى العالم منفتح بصورة دائمة على عالمه وكل ما يتصل به . ولا شك أن هذا الفهم الجديد للآنية — أو قل للإنسان — قد تجلّى فى فهم جديد مثله للحقيقة . وإذا كان هيدجر قد عزز رؤيته الجديدة بالتفسير الذى قدمه لبعض نصوص

(١) 'الوجود والزمان'، ص ٣٠٥

(٢) نفس المرجع، صفحة ٠

المفكرين اليونان المبكرين (أنكسمندر وهيراقليطس وبارمنيديز) إلى جانب تأويلاته لبعض نصوص أفلاطون وأرسطاطاليس ، فلم يكن هذا مسألة عرضية ، ولم يكن لونا من ألوان التاريخ الفلسفى ، ولا ضرباً من ضروب الحذقة اللغوية . لقد كان من الطبيعى أن يدخل فى حوار مع أولئك الذين أسسوا الميتافيزيقا وأرسوا مناهج التفلسف وصاغوا مشكلاته التى لم تزل ملزمة للأجيال . وكان من الطبيعى أن يجد لديهم الأفكار التى كانت بمثابة العلامات على الطريق ، ولا يملك أحد أن يغفلها أو يقتصل من واجب التفكير فيها .

وأخيراً فقد كان البحث فى وجود الإنسان — أو الآنية — فى «الوجود والزمان» مجرد تمهيد للسؤال الأساسى الذى لم يكف هيدجر عن إلقائه والتنبيه إليه ، وهو السؤال عن معنى الوجود . ولهذا كان من الطبيعى أن يتناول مشكلة الحقيقة فى نفس الكتاب بصورة مؤقتة ، وأن يرجع إلى هذا الشرط الثانى من نواة تفكيره فى بحوثه التالية . ولقد فعل هذا بوجه خاص فى رسالته عن « ماهية الحقيقة » التى يطمئن علينا الآن أن ننظر فيها لنرى ما أضافه فيها من جديد ...

أهمية الحقيقة

(م - ٩ هيدجر)

كانت « ماهية الحقيقة » محاضرة ألقاها هيدجر في خريف وشتاء سنة ١٩٣٠ في مدن ألمانية مختلفة ، ثم أعاد النظر فيها وأضاف إليها الملحوظة الختامية قبل نشرها سنة ١٩٤٣ . وإذا تذكرنا أن كتابه الأساسي (الوجود والزمان) قسّد ظهر سنة ١٩٢٧ ، وأن محاضراته الشهيرة « ما الميتافيزيقا » قد صدرت سنة ١٩٢٩ ، أمكننا القول بأن « ماهية الحقيقة » هي أول عمل فلسفي بالمعنى الكامل يظهر بعدها ، ولعلنا لا نثورط في المبالغة إذا قلنا إنها من أهم أعماله الفلسفية .

والرسالة — كما ستري بنفسك — ! من أصعب نصوص هذا الفيلسوف الذي يتهم دائما بالغموض والتعقيد والإسراف في نحت كلمات واشتقاقات غريبة على لفته نفسها ؟ ولا شك أن الترجمة — بكل ضرورتها ومخاطرها — قد تزيدها غموضا على غموض ، وقد لا تنجح كل النجاح في تذليل وعورة النص الذي يعم بالكثافة والدقة والتركيز والإحكام أضف إلى هذا أن الرسالة نفسها تمثل آخر مرحلة وصل إليها تصور الحقيقة عند الفيلسوف ، ولهذا لم أجد بأسا من المقارنة بينه وبين تصوره السابق لها في « الوجود والزمان » ، أو تصوره اللاحق في رسالته عن « النزعة الإنسانية » وغيرها من دراساته ومحاضراته .

كان هيدجر في « الوجود والزمان »^(١) قد عرض التصور التقليدي

(١) راجع الوجود والزمان ، ص ٢١٤ - ٢٣٠ - والفصل السابق من « السؤال عن الحقيقة » .

- ١١٢ -

الحقيقة ، وهو الذى يذهب إلى أن : كان الحقيقة هي الحكم ، وأن ماهيتها هي التوافق بين هذا الحكم والشيء . ولكنه أكد : كما رأينا - أن هاتين القضيتين لا تمثلان الوضع الميتافيزيقى النهائى للمشكلة على نحو ما عرضها كبار الفلاسفة الكلاسيكيين صراحة أو ضمنا فى العالم . كما أخذ يلح منذ ذلك الحين على أن المشكلة لا تزال فى حاجة إلى المزيد من الشرح والتوضيح ، وهى مهمة أخذ بها نفسه فى الرسالة التى تجدها الآن وهى يدريك .

كان « الوجود والزمان » قد مهد الطريق وبين مصادمه . ولكنه وقف عند مرحلة معينة حددتها خطة الكتاب ومنتهى ، ووصل إلى نتائج تعد من منظور هذه الرسالة نتائج مرحلية ، حتى ليكن القول إن الفيلسوف نفسه قد تجاوزها ورده بعضها أو تراجع عنه .

ويبقى « الوجود والزمان » و « ماهية الحقيقة » فى أن تطابق الحكم والموضوع أو تطابق الموضوع والحكم لا يعبر إلا عن وجه واحد من وجوه المشكلة . فالقضية أو العبارة التى تحكم على قطعة نقدية بأنها مستديرة ليست هى نفسها شيئا مستديرا ، ولا هى من المعدن الذى صنعت منه القطعة النقدية .. وليس الهدف منها (أى من العبارة) أن تصبح هى الشيء الذى تعبر عنه ، بل أن تكشف عن الحالة التى يكون عليها هذا الشيء . أى أن العلاقة المميزة للحقيقة (أو الصدق) - وهى علاقة التطابق أو التوافق - علاقة من هذا النوع : كما - هى - عليه ..

ولكن كيف يصبح هذا النوع من التطابق ممكنا من الناحية الأنطولوجية؟ لا يمكن الإجابة على هذا السؤال إلا بالبحث في بناء الوجود الذى يصدر الحكم ، والوجود الذى ينصب عليه هذا الحكم . وهذا يدل على أن هيدجر يدين كل تصور يرجع الحكم إلى مضمون « كامن » (أو مباطن ومحاث) فى الذات التى تحكم ، أو يدير كل تصور برده إلى التمثل الذاتى^(١) . وقد احتفظت رسالته عن ماهية الحقيقة بهذا المصطلح الأخير ، ولكنها حافظت كذلك على معناه الاشتقاقى المباشر الذى يفيد المعرفة عن طريق « استحضار » الشيء المعروف أمام العارف أو إظهاره أمامه (وهو نفس المعنى الذى تنطوى عليه كلمة التمثل فى العربية) .. ومعنى هذا مرة أخرى أن كلمة التمثل تستبعد فكرة التصور الذاتى التى نفهمها منها عادة ، كما تستبعد فكرة البناء أو « التشكيل » الذى تقوم به الذات فى فعل المعرفة كما يفهمه كانت وأتباعه من الكانتيين الجدد . ولهذا نرجو أن يلاحظ القارى أن التمثل ليس له أى معنى نفسى ، ولا يشير إلى أى فعل محدد من أفعال الوعى والشعور . وإنما يقصد به استحضار الشيء والدخول فى مجاله والانفتاح على ظهوره وتكشفه قبل إصدار أى حكم عليه .

ونعود الآن إلى السؤال الذى طرحناه: كيف تقوم هذه العلاقة؟ ما الذى يسمح بالتطابق بين الحكم والوجود الذى ينصب عليه هذا الحكم ؟

(١) الكلمة التى يستخدمها هيدجر هى كلمة *Vor-stellung* المعتادة ، ومعناها الحرفى هو وضع الشيء أمام العارف واستحضاره .

إن إمكانية التناطبق — كما يؤيد هيدجر في « الوجود والزمان » و « ماهية الحقيقة » على السواء — تتطلب قبل كل شيء أن يتكشف الموجود الذي أصدر عليه حكمي على النحو الذي يكون عليه ، وأن تكون لدى القدرة على الكشف عنه في حالته هذه^(١) . بهذا يقوم الحكم على الاتجاه أو « المسلك » الذي يهدف إلى الكشف عن الموجود ، أو إلى « تركه — بوجد » كما تعبر الرسالة التي بين أيدينا . هذا الاختلاف في المصطلح يستحق منا وقفة قصيرة . فقد كانت مهمة « الوجود والزمان » — كما بينا فيما سبق — هي التمهيد للسؤال عن « معنى الوجود » ، وإن كان الكتاب قد اقتصر أو كاد على تحليل الموجود الإنساني (الآنية أو الدازين) ولم ينظر إلى غيره من الموجودات إلا من خلال هذا التحليل . وقد حاول هذا التحليل أيضا أن يثبت أن الإنسان يحيا على حالين أساسيين ، أحدهما يميل به عادة إلى وضعه في موقف الوهم والزيف وعدم الأصالة بالقياس إلى نفسه ، كما ينزع به بطريق غير مباشر إلى نفس الموقف بالقياس إلى الأشياء . ذلك أن أسلوب انفتاح الموجود الإنساني أو الآنية هو الذي يحدد مدى ما يقدر على استحضاره وتمثله ، كما يقرر أسلوب هذا الاستحضار والتمثل . وهذا هو الذي عبرت عنه كذلك ماهية الحقيقة في صراحة ووضوح . فإذا تكلمنا عن معرفة الوجود على ضوء اتجاه أو مسلك يقسم عادة بالتسكير والزيف والوهم ، تحتم علينا أن نبين خصائص المعرفة

(١) ص ٢٤٩ إلى ص ٢١٨ .

الحقة التى تستحضر الوجود على ما هو عليه أو بالأحرى نحاول أن
تكشف عنه .

تجاوزت رسالة هيدجر عن « ماهية الحقيقة » هذا التحليل الوجودى
أو الأساسى ، واتجهت مباشرة إلى تناول علاقة الوجود المعروف أو القابل
للمعرفة بالبناء الأسمى للآنية . هذه العلاقة الأصلية التى تربط الإنسان
بالأشياء هى الموضوع الأساسى الذى تدور عليه « ماهية الحقيقة » . وهى
فى صميمها علاقة متعالية ، تقوم على البنية التى يتميز بها الإنسان من حيث
هو كائن متعال أو « متخارج » أو « متواجد » خارج نفسه مع الأشياء .
فالأصل أن الإنسان موجود « بالقرب » من الأشياء ، لأنه فى الأصل موجود
« متخارج » أو « متواجد » ، أى موجود على الدوام « خارج » نفسه ،
على نحو ما يفسر هيدجر كلمة الوجود المألوفة فى اللغات الأوروبية الحديثة^(١) .
ولعلنا لا نجاوئ الصواب إذا قلنا مع المترجمين الفرنسيين لماهية الحقيقة^(٢) أن
فكرة « التخارج » أو التواجد قد حلت الآن محل فكرة « الوجود
— فى — العالم » التى نعرفها فى « الوجود والزمان » : وقد يرجع هذا إلى
أن الفكرة الأولى تؤكد معنى الملو والقوة إلى بأكثر مما تفعل الثانية: صحيح
أن هذه الفكرة الأخيرة قد بينت بوضوح أن وجود الإنسان — فى —

(١) وهى كلمة existence المعروفة التى يحب هيدجر دائماً — كما قد سنا فى هوائش
سابقة — أن يضعها على هذه الصورة التى تفيد الوجود — فى — الخارج EK—sistence .
(٢) انظر مقدمة الترجمة الفرنسية ، ص ١٢ .

العالم لا يعنى أنه موجود كسائر الوجودات كـ « يوجد مثلا » بجانب « البيوت والأشجار والبحر » — بل الأخرى أن يقال إنه « يحتوى » هذه الوجودات أو يضمها فى بناء له طابع الإحالة ، لأنه يكون دائما خارج نفسه وبالتقرب منها ، ولأنه بطبيعته « متخارج » أو « متواجد » . ولكن المهم بعد كل شيء أن « ماهية الحقيقة » قد جاءت لتؤكد أن الوجود — فى — العالم أو التخارج هو العامل الأساسى المكون للحقيقة . ولهذا التأكيد معنى مختلف عن معناه فى « الوجود والزمان » . فهو يدل على أن الإنسان من الناحية الشكلية هو مصدر الحقيقة ، لأن بلوغ الحق يتطلب موجودا قادرا على الكشف ، أى موجودا منفصلا غير منطوق على نفسه أو منفلق بين جذران ذاته ، يملك القدرة على أن يكون ذاته وأن يكون فى الوقت نفسه خارج ذاته وبالتقرب من سائر الوجودات . هذا الطابع الأنطولوجى المزدوج للحقيقة يقتضى موجودا متخارجا . ولا ينبغى أن نفهم من هذا أن الإنسان هو الذى « يخلق الحقيقة » أو « يصنع مضمون الأحكام الحقبة التى بصورها » . بهذا نصل إلى ملحق جديد يدل على تطور مفهوم الحقيقة فى العاملين الفلسفيين اللذين نشير إليهما . فقد ألح « الوجود والزمان » على أن خلق الحقيقة هو بمثابة إيجاد معنى لمشروعات « الآنية » . هذه المشروعات التى تسبق بها الآنية نفسها هى التى تتيح لها انقشال الوجود من العدم والعماء الأسمى . ولكن « ماهية الحقيقة » لا تباع هذا الحد من الفلوه فى تنظر إلى الموجود فى ذاته وتعترف بدلالته فى ذاته . وفكرة الوجود (أو لنقل فكرة التخارج والتواجد) ! التى كانت تدل على الخاصية التى تجعل الآنية تسبق

نفسها في معنى متصل لتحقيق إمكاناتها وتفسير الأشياء في عين الوقت ،
 قد أصبحت الآن تدل على خاصية أخرى تختلف عن سابقتها اختلافاً شاكياً
 على الأقل ، وتجعل الآنية دائماً بالقرب من الأشياء ، كما تجعل للأشياء دلالة
 في ذاتها . صحيح أن الوجود والفهم لا يزال لهما نفس المعنى . ولكن
 الكلمة التي تؤكد المعنى المشترك لم تعد هي « الاستباق » أو إلقاء الوجود
 الإنسانى بنفسه في مشروعاته ، بل أصبحت هي الانفتاح على الوجود
 بوجه عام .

وهنا نستدرك فنقول ان فكرة « المشروع » التي اختفت حروفها من
 النص الذي ساقدمه لك ، لم تغب روحها عنه تماماً ، فهي الآن مطوية في
 فكرة الخضوع للوجود أو تركه بوجد ويكون ، وهي كذلك متضمنة في
 القول بأن الإنسان لا يبلغ من الحقائق إلا ما يفتح عليه عن طريق « مسلكه »
 ويبقى بعد كل شيء أن هذا النص يبرر الرأي الذي ذهب إليه الفيلسوف في
 كتابه الأكبر^(١) من أن الآنية هي التي تكون الحقيقة بفعلها السكاشف—
 ولا ريب أن العبارة الأخيرة ظلت مطوية في ضباب الغموض حتى جلثها
 « مادية الحقيقة » ورفعت عنها النقاب .

قس على هذا قضية أخرى أشار إليها « الوجود والزمان » ثم جاءت
 « مادية الحقيقة » فأضحت عليها معنى مختلفاً ، ونقصد بها القضية التي تحدد
 حقيقة وجودنا بالقدرة على جعل الحقيقة ممكنة . فالكشف عن الوجود على

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٢٠ .

ما هو عليه وفي كليته — وعلى هذا الكشف وحده تقوم كل حقيقة أساسية — يرتبط ارتباطاً مباشراً بالمسلك الذى يسميه هيدجر « ترك الموجود يوجد » . هذا المسلك وحده هو الذى يقينا السقوط والتورط فى اتخاذ الموجود الجزئى مقياساً لكل وجود ، وهو أمر نتعرض له على الدوام فى حياتنا اليومية وتصرفاتنا العملية . ولهذا فلن يقضى لنا الكشف عن الموجود فى كليته ولا القرب من حالته التى هو عليها إلا بقدر ما نتعمد بأنفسنا عن الموجود الجزئى ونحميها من الانغماس فيه .

كان نيتشه يقضى أن يحقق الحلم القديم الذى تعبر عنه هذه الكلمة القديمة: « كن أنت نفسك »^(١) — وها هو ذا هيدجر يواصل السعى إلى تحقيق الذات الأصيلة بغية تحقيق الوجود الأصيل . وليست القدرة على إقامة الحقيقة — أى على الوجود خارج الذات وبالقرب من الموجود على ما هو وفى كليته — سوى تأكيد حقيقة وجودنا الخاص الذى حدده من قبل تحديداً دقيقاً ووصفه بأنه تواجد أو تخارج . هكذا استطاع الفيلسوف أن يقرر — دون لبس أو غموض — ان الحقيقة موجودة لأننى أوجد الوجود الحق ولأننى أكون أنا نفسى .

* * *

(١) وقد عبر عنه الشاعر جوته فى قصيدة من أعذب قصائده فى الديوان الشرقى ومى « حنين مبارك » فى هذين البيتين المعروفين :
ان لم تحقق هذا ، أن تموت لكى تكون أنت نفسك ، فسوف تبقى ضيقاً متعباً ، يهيم على الأرض الفائلة ...

يحسن بنا قبل الحديث عن مضمون الرسالة أن نلقى بعض الضوء على كلمة « الوجود » التي يوشك هيدجر أن يكررها في كل سطر يكتبها ! ان اللغات الأجنبية تورد الحرف الأول منها مكبراً ، وهو أمر يأباه الرسم العربي . ولا بد لنا على كل حال من التمييز بين الوجود والموجودات . فكل ما يوجد أو يكون ، كل موجود أو كائن له وجود . بهذا المعنى تتعدت عن وجود الإنسان والحيوان والمعدن والنبات . إنها جميعاً موجودة أو كائنة ، كلها موجودات . والذي يجعلها موجودات ليس هو نفسه موجوداً وإنما هو « الوجود » . أى أن الوجود هو الذى يسمح لجميع الموجودات أن توجد أو يكون لها وجود هو وجودها . هذا الوجود هو الوجود الأول ، الأصل ، أو إن شئت فمر الوجود العام أو الوجود باطلاق^(١) ، كما يؤثر هيدجر أن يعبر عنه . وبغير هذا الوجود لن يتسنى لنا أن نجرب أى موجود . ربما تصورنا من هذا الكلام أننا نحيا في أفقه ومجاله كلا التقينا بالموجودات . غير ان الأمر الغريب حقاً هو أننا نفهم عادة في بحر الموجودات ونقتشت بينها ، بحيث يندر أن يكون ما نلا في منظور رؤيتنا حين نرى الموجودات أو نتصل بها في حياتنا اليومية . تؤكد هذا عبارة هيدجر التي يقول فيها ان الإنسان ليمتشت في الموجود بحيث يستغرق فيه ويفقد نفسه ، وهو لذلك لا ينتبه إلى الوجود أدنى انتباه^(٢) . إن الإنسان يتصور أن الموجود هو

Das Sei schlechthin

(1)

(٢) وردت هذه العبارة في مخطوطة محاضرات هيدجر التي ألقاها سنة ١٩٤٤ عن المنطق . وهي محاضرات لم يبلغ إلى علمي أنها نشرت في كتاب . وقد أوردتها المترجمان الفرنسيان لاهية الحقيقة ، ص ١٩ - ٢٠ .

الذى يؤدى إلى الوجود . ويضيف هيدجر إلى هذا قوله : « انه لا يهتم بالموجود الذى يصل اليه إلا من جهة «تديدائه» أو تعيناته لا من جهة أنه « يوجد » أو « يكون » . وهو يكتفى بالنظر اليه من حيث هو شيء ، يكتفى بتنظيمه وترتيبه ووضعه فى شبكة من العلاقات . الإنسان الغارق فى حياته اليومية لا يكثر «وجود» الأشياء ، ولا يعميه أن تكون مؤسسة على « الوجود » . ان كل دمه واهتمامه موجه إلى الوجود . أو الوجود فهو غريب عنه . انه الزمن السىء والزمن السىء يكفينا ، أما «وجود» (كينونة) هذا الزمن فلا وزن لها عندنا . ذلك هو الاسم الذى نخلعه على الوجود . يجعل كل موجود « يوجد » ، يختلط — بتسميته نفسها — مع التحددات والتعينات التى تقوم عليها العلاقات المتبادلة فى نشاطنا العادى . بيد أن كل سلوك بشرى يعمل على اندلاع شرارة هذه النقيضة التى تقوم على معرفة الإنسان للوجود ونسيانه للوجود . انه يتقدم بخطى حثيثة نحو الموجود ، ولكنه لا يبلغ من نفسه أن يركز على الوجود ذاته » . لا ريب فى أن هذه العبارات — التى لا يفتأ هيدجر يكررها بصور مختلفة فى كتاباته المتأخرة — لا يمكن أن تفهم إلا فى سياقها العام . ولكنها قد تنجح على كل حال فى الوفاء بالغرض الذى نقصده منها ، وهو إلقاء شيء من النور على معنى كلمة « الوجود » التى نخشى أن تلتف حولها ظلمات السر من كل ناحية ...

• • •

ولعل من المفيد أيضاً قبل الدخول فى « متاهة » الرسالة نفسها أن نلقى

بعض السوء - والضوء، أي النور أو الإضاءة هي كلمة هيدجر الأخيرة فيما يبدو! - على كلمات تتكرر كثيراً على صفحاتها وتسكاد نوحى بقرب هيدجر من « ملكوت » التصوف والإشراق والروحانية، وإن كان هو نفسه يصر على رفض هذا الظن كل الإحراز... فهل يسمح تكرار كلمات الكشف والتكشف والانكشاف في هذه الرسالة أن نلجأ إلى الاستعارة الديكرتية القديمة عن « النور الفطري » التي وردت لأول مرة عند شيشرون كناية عن العقل البشري، ثم أضاف إليها أوغسطين وبونا فنقروا وأصحاب الإشراق في القرنين السابع عشر والثامن عشر النور العلوي ليكون شرطاً للمعرفة الحقة؟ وربما جاز لنا القول بأن « الآنية » قد أصبحت عند هيدجر نوعاً من النور الفطري أو الطبيعي. وليس معنى هذا أن الإنسان هو الذي يخلق المعنى ويوجد الحقيقة، بل معناه أنه يقوم بدور الكشف (بالمعنى الذي يفهمه أصحاب الكيمياء من هذه الكلمة) لأنه هو الكائن الوحيد الذي يمتلك القدرة على التواجد، وبهذا يضاف على نفسه المعنى السامع في كل الموجودات.

فلنا إن الانصراف إلى الموجود الجزئي في غمرة الحياة العملية يحمل معه نذير السقوط والزيف. ومع ذلك فيجب ألا ننسى أن هناك علاقة جدلية قائمة بين معنى الوجود الجزئي ومعنى الوجود في كليته. وإذا كانت حياتنا اليومية والعملية واقعة تحت رحمة الموجودات الجزئية، عاطلة من القدرة على الكشف بمعناه الصحيح، فهي مع ذلك تغل محفظة بعلاقة ضمنية تصلها بالموجود في مجموعه. ولعل من أعجب سمات الوجود الساقط في الزيف

والضلال أنه يسعى بكل جهده لنسيان هذه العلاقة أو تناسيها ، ويدع
الموجودات الجزئية تتحكم فيه وتسيطر عليه بحيث يتوه بينها ويضيع . والغرب
حقا انه ينجح في محو هذه العلاقة الأصلية أو نسيانها تمام النسيان! والأغرب
من هذا أن الموجود الجزئي نفسه يقتص منه فيغنى عنه معناه الحق ، لأن
هذا المعنى لا يمكن أن ينكشف للإنسان الفارق في دوامة الحياة اليومية
وضروب النشاط العملية حتى ينظر إلى علاقته الجدلية بالموجود في كليته
نظرة الاعتبار .. ولعل هذا أن يؤكد لنا أن الأصالة — أى ترك الموجود
يوجد في كليته وعلى حاله التى يكون عليها — هى الشرط الذى لا غنى عنه
للتكشيف والانكشاف ..

كل ما قلناه الآن يفرض علينا أن ننظر إلى مشكلة اللاحقية نظرة
أصيلة . فالرأى التقليدى الشائع عن اللاحقية يتصورها على معنى الخطأ
وعدم الصواب ، أى ينظر إليها كأنها هى الوجه العكسى الآخر من التطابق .
والاتفاق بين العقل والشيء أو بين الشيء والعقل . غير أن اللاحقية بمعناها
الأصيل تختلف عن هذا كل الاختلاف . انها الوجه الجدلى المقابل للحقيقة ،
وترتبط بالحقيقة الأصلية أو الأساسية في وحدة ماهوية أصيلة . فإذا صح
ما قلناه من أن الحقيقة لا تكون إلا في وجود الموجود ، وإذا كنا لا نصل
إلى وجود الموجود إلا من خلال التقابل الجدلى بين الموجود الجزئى والموجود
الكلى ، فإن من الصحيح أيضاً أن يكون تكشف أحدهما ملازماً لتعجب الآخر ،
أى ملازماً لللاحقية . غير أن هذه اللاحقية المبدئية المحتومة يمكن أن تغلب بدورها
إلى صورة من الصور العابرة لللاحقية (والخطأ بمعناه الشائع في أسلوب المعرفة

هي إحدى هذه الصور). ويتم هذا التشوه أو هذا الانقلاب نحو اللاحقية
 عندما يتراخى التوتر الجدلي الذي أشرنا إليه وتنفس الآنية انغماساً تاماً في
 أحد طرفي التوتر الذي أشرنا إليه وتنسى الطرف الآخر كل النسيان.
 والواقع أن هيدجر لا يعنى في هذه الرسالة إلا بوجه واحد من وجوه هذا
 هذا النسيان، وهو الوقوف عند الموجودات الجزئية والانصراف إليها،
 ويرى في ذلك خطراً كبيراً يهدد الحضارة الغربية. وقد كان حرباً به أن
 بلغت إلى خطر آخر — لعله لا يهدد هذه الحضارة بنفس الصورة الملعة لأنه
 لا يزال بعيداً عن القلوب والأذهان — ألا وهو خطر الهروب الكامل
 من الموجود الجزئي إلى ضباب « الكلية » والتعميم والخيال والصوفية
 السلبية والأحلام الرومانسية التي تكون فيها كل الأبقار سوداء (على حد
 تعبير هيجل) ! وهو خطر طالما تعرضنا له في الشرق وطالما خلعنا عليه
 أسماء رنانة كالزهد والمثالية والتفاني في سبيل المبادئ الخالدة ! ولعل
 الفيلسوف الفرنسي المعاصر إيمانويل ليفيناس قد تنبه أيضاً إلى هذا الخطر
 فوجه فلسفته كلها من الوجود إلى الموجود (كما يقول عنوان أحد كتبه
 وكما يتكشف له في الوجه الإنساني) فقلب البناء الهيدجري كله على رأسه !
 مهما يكن من شيء فإن مشكلة اللاحقية ، شأنها في هذا شأن مشكلة
 الحقيقة التي لا تنفصم عنها ، قد تطورت في هذه المرحلة من تفكير هيدجر
 بعد مرحلة « الوجود والزمان » — ولا عجب في هذا بطبيعة الحال . فقد

اتسع نطاق الاشكال الذى يؤرقه منذ ذلك الحين واشتدت محنته وبعدت
أعماقه ...

* * *

يعرف قارى هيدجر أن كتاباته ورسائله ومحاضراته تتميز بالبناء
الشكلى المحكم . كما يعرف أيضا أن الإمام بهذا البناء أمر لا غنى عنه لفهم
مضمون النص والنفاد إلى أغوارهم ، وتلمس الطريق الذى يهديه فى متاهاته
ويصل به إلى لحنه الأساسى الذى تشبه جميع الأنغام أن تكون تنويعات
عليه .. وهنا تطل علينا مشكلة الدور المشهور الذى يأخذه عليه الشارحون
أضف إلى هذا أنه كثيراً ما يلجأ إلى ما يسميه المنطقة بالمصادرة على
المطلوب ، إذ يفترض صحة النتيجة فى بداية البحث ثم يحاول ما وسعه الجهد
إثباتها والبرهنة عليها ! ولهذا نجد من يسارع باتهامه بالمغالطة أو التحايل
على الكلمات أو التمسك فى الاشتقاقات أو لوى أعناق النصوص أو الغموض
والإرباك المتعمد .. ولعل خير السبل لإنصاف الرجل والبعد عن مزلق
الالتهام هو محاولة فهمه « من الداخل » . وهذه ضرورة يفرضها أسلوبه فى
الكتابة والتفكير واستخدام المصطلحات . فكلمات كالحرية أو الوجود
أو الحقيقة تكتمل على يديه ثوبا مختلفا عن ثوبها الذى تعودنا عليه أو
تعلمناه من التراث . ولو أصررنا على قراءتها بمنظار معانيها التقليدية
لكانت النتيجة الوحيدة هى الوقوف على بابه وقفة الشحاذ أمام قصر الأمير
أو الرقيب فى محطة المدينة أو الكافر على باب الجنة ! ولا بد لنا للإجابة من
هذا المصير خطوة خطوة فى داخل المأهولة ، وتلمس الخيط الهادى الذى أنقذ

ثيسوس من فم الوحش الخرافى (القنطور) ، وعرض أفكاره وتأملاته ومراحل استدلاله فى صبر وأناة .

نود قبل كل شىء أن نشير إلى الروح السقراطية التى تتعامل فى ثنايا هذه الرسالة وتبث الحياة والحركة الجدلية فى بنيتها ، وتشد حلقاتها وتتجاوزها فى آن واحد . ولعل السباحة فى تيار هذا الجدل الحى أن تكون أهم من الوقوف عند نتائجه ، لأن النتائج لا تكتسب معناها الحق إلا من انقاس التطور الذى يحركها وينفخ فيها شعلة الحياة . والأمر يعتمد بعد كل شىء على الدخول فى دائرة هذا الفكر والتحرك فى مجاله والحوار مع إشكالاته والمشاركة فى محنة السؤال ولو كلفنا العمر كله ! ولا بد فى النهاية من أن تثب الوثبة التى تحتها علينا مخاطرة اللقاء مع كل فكر جاد !

يدور التمهيد الذى وضعه هيدجر لهذه الرسالة حول الإعداد لهذه الوثبة . فهو يؤكد منذ البداية أن السؤال ينصب على ماهية الحقيقة لاعلى «الحقائق» المألوفة ، عملية كانت أو اقتصادية أو سياسية أو علمية أو دينية أو فنية . وهو يدعونا للخروج من دائرة التفكير اليومى الساذج ، والنظر إلى مشكلة الحقيقة نظرة جديدة مختلفة كل الاختلاف عما تعودت عليه عيون « الحس السليم » (الفهم العام أو الذوق الفطرى) . هذه مسألة أساسية لا يفتأ ينهبنا إليها منذ البداية ، بل اننا لا نكاد ننتهى من قراءة هذا التمهيد حتى نشعر أن هذا الحس السليم أو ما شئت له من أسماء هو أعدى أعداء الروح الفلسفى (م ١٠ — هيدجر)

إنه ضيق الأفق ، معصوب العينين ، عاجز عن العلو إلى الأسئلة الأخيرة أو الغوص في أعماقها ، مطمئن إلى القريب المحسوس الذي يلمسه أو يقبض عليه بكلتا يديه . وهو إلى هذا كله عنيد مكابر ، متشبث بحصنه الحصين في داخلنا ، ومن أصعب الأمور أن نطرد شيطانه المقيم في نفوسنا مهما تذرعنا بالرق والتائم ونثرنا البخور والأدعية لإخراجه من قمقه !

صحيح أن الحس السليم كان فينا جميعاً ، وأننا لا نستغني عن الرجوع إليه في شئوننا العملية واليومية . وصحيح أيضاً أن له فلسفته التي يستند إليها ، وأن تكن هذه الفلسفة قد تجمدت مع الزمن وانطقت فيها شرارة الاندهاش . بل إن هناك فلسفات مشهورة تقوم عليه منذ القدم ، ابتداء من السفسطائية والتجريبية حتى فلسفة مور التحليلية وغيرها من الفلسفات الوضعية . وليس من الصواب أن نهون من شأن هذه الفلسفات أو نتعالى عليها . قصة الصراع بين الفلسفة والحس السليم مستمرة منذ عهد أفلاطون حتى عهد هيجل ونيتشة . ولكن المشكلة أن التفلسف الحق لا يبدأ أولى خطواته حتى يكافح هذا الحس السليم الرابض في أنفسنا ويتغلب على النزاع الطبيعي — أو الموقف الطبيعي بتعبير هسرل — الذي يسلم بالوجود ببساطة ويهرب من مشقة البحث في الماهيات والعودة للبداهات ، ويضيق بالسؤال ويتجنب الأشكال ، ويصر دائماً على أن كل شيء واضح مفهوم وعلى ما يرام . هكذا يبدأ هيدجر رسالته باستبعاد « الحقائق » المألوفة التي لا تتصل بماهية الحقيقة وبيان العقبات التي تحول دون التفكير في مشكلاتها تفكيراً جديراً بالنظر للفلسفة . وهي عقبات يضمها « تفكير » الحس السليم أو

الفهم العام الذى يحتم علينا أن نبدأ بقهره والعلو عليه إلى مستوى فكرى آخر لا ينفر من البحث فى الماهية ولا يفرغ منه ! وتحديد الماهية أمر عسير مخوف بالصعاب ، فليست الماهية بالطبيعة الماثلة على الدوام فى أفق تفكيرنا ومعرفتنا . وإنما هى الطبيعة الخافية التى لا تكتشف بغير الجهد الجهد ، يبذله فكر اختار أن يرتفع فوق يقين الحس السليم وبداهة الحياة العملية . هكذا يدفع هيدجر الاشكال ويحرك السؤال . انه يثير الاعتراضات الممكة من جانب « الفكر » اليوى على جدوى البحث عن الماهية . فهذا « الفكر » الذى يزعم أنه يصدر عن حس سليم (لم يقصر هيدجر فى الاعتراف به وبيان ضرورته ولا قصر فى اتهامه بالعمى والصمم) ! يدعى أن الأمور التى يغفلها السؤال عن الماهية هى بعينها الأمور الواقعية التى يجب أن تبقى بمنجاة من الشك ، أى هى الأمور التى تتصل بحقيقة الحس السليم نفسه ! والحس السليم « يؤكد حقه بالسلاح الوحيد الذى يملكه ، وهو الإهابة ببداهة دعاويه واعتراضاته » . ولا جدوى من دخول الفلسفة فى جدال معه ، لأن كل جدال يفترض أساساً مشتركاً بين الطرفين ، وهذا الأساس لا وجود له على الإطلاق . كما أن البحث فى حقيقة الحس السليم نفسه يستلزم النظر فى ماهية الحقيقة من حيث هى كذلك ، أى الحقيقة التى ينبثق عنها كل ما يحمل صفة الحق أو يدعيه لنفسه . فالحس السليم مدان فى كل حال .

ولكن هل نحن أبرياء من هذا الوزر الذى يتحملة الحس السليم ؟ ألسنا نحن أيضاً على مستواه ؟ ان الفيلسوف يتجه إلينا بأسؤال حتى نصبح نحن السائل والمستؤل . ولن يتسنى لنا أن ننصت لصوته أو نغيبه لتحذيره حتى

ننتشل أنفسنا من براثن الجس السليم ، وندير ظهورنا لجنته الزائفة . ولن نبلف هذا حتى نشعر بالحنّة : حتى نعرف أنا نحن الممتحنون .

* * *

بعد التمهيد للسؤال وإيقاظ شعلة الأشكال يبدأ الفصل الأول بالحديث عن التصور الشائع عن الحقيقة. هذه التصور الشائع — كما يفهم من اسمه — يعلن عن نفسه بنفسه كأنه أمر بدهى . ولكن جذوره ممتدة في أرض التراث الفلسفى منذ العصر الوسيط الذى يمتد بدوره إلى بعض العبارات المأثورة عن أرسطو . ورجمة هيدجر إلى التراث لا تعفى أنه سيتناول المشكلة تناولا تاريخيا ، فما كان فى يوم من الأيام مؤرخا للفلسفة بالمعنى المألوف من هذه الكلمة . انه يلتبس من التاريخ والتراث « شهادة » ، ويستمد منهما دليلا على معنى الحقيقة المتأصل فى نفوسنا جميعا .

ما تحديد الفكر الشائع بين الناس لمعنى الحق ؟ انه التوافق والصحة ، التوافق والصواب . علام يقوم هذا التحديد ؟ يقوم على تحديد أسبق منه تكون عند المدرسين فى العصر الوسيط . ليس الأمر وليد الصدفة . ولا هو شئ ، تقصد به الموازنة التاريخية . فالتواقع أن هذا التصور الشائع لم يكن تصورا متعسفًا مثبت الجذور عن الماضى . انه نتيجة تمنخضت عن تفسير قديم لوجود الوجود . وإذا كان هذا التفسير قد نسى أو أصابه الوهن وسوء الفهم ، فإنه لم يفقد مع ذلك أمره القوى على تفكيرنا وحياتنا اليومية . نحن جميعا — عن قصد أو غير قصد — نفهم الحقيقة بمعنى التوافق . ولكننا

ننسى أصله اللاهوتى فى تفكير العصر الوسيط ، وقد ننسى كذلك عبارة
القديس توماس الأكويني التى ختمت على هذا الفهم بختمها المعروف :
« الحقيقة هى تطابق الشئ مع العقل » . وقد يرجع البعض بهذا الفهم
اللاهوتى لمعنى الحقيقة إلى أرسطو ، فيجعل من الحكم مكان الحقيقة ،
ويتصور هذه بمعنى تطابق الحكم مع الشئ الذى تحكم عليه . ولكن هل
نظلم أرسطو وننسب إليه شيئاً لم يقله ، أم نأخذ منه رأياً دون رأى ؟ لقد
أشار هيدجر نفسه إلى هذا فى « الوجود والزمان »^(١) . حين قال : « ليس
الحكم هو الموضع » (أو المكان) الأصلى للحقيقة ، وإنما الحكم — بوصفه
أسلوب امتلاك لما يكتشف ونحواً من أنحاء الوجود فى العالم — هو الذى
يقوم على فعل الكشف ، أى على الانفتاح الكاشف للآنية . وهيدجر
يعزز هذا المعنى فيشير إلى أهمية كتاب الثيتا (الكتاب العاشر)^(٢) من
الميتافيزيقا لأرسطو ، وهو الذى يقدم فيه العلم الأول تصورين مختلفين عن
الحقيقة : الحقيقة بوصفها كشفاً^(٣) ، وبوصفها تطابقاً^(٤) . والمهم ألا يغيب
عن بالنا أن كلا هيدجر فى هذا الفصل بضمير المتكلم الجمع لا يعبر عن رأيه
الشخصى ، وإنما يؤكد تأثير هذا التصور العام الذى يفنى تجاوزه .

* * *

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٢٦ وراجع كذلك «السؤال عن الحقيقة» فى هذا الكتاب .

(٢) أى كتاب الـ θ (الثيتا) من ميتافيزيقا أرسطو .

(٣) باليونانية (اليثوين) أو الكشف واللاجب .

(٤) باليونانية

(هوموبوزيس) أو التوافق والتطابق .

(٤) باليونانية

بعد العرض الأولى لتصور الحقيقة بمعنى التطابق (أو التوافق والتكافؤ) يأتي دور الفصل الثاني لتوضيح هذا التطابق نفسه ، وبيان دلالة العميقة من وراء معانيه المختلفة ، والإجابة على هذا السؤال البسيط الذي سيؤدي بنا إلى قلب المشكلة : كيف يصبح هذا التطابق ممكناً ؟ والحق أن الإجابة على هذا السؤال الأساسي هي التي ستلقى الضوء الغامر على مشكلة الحقيقة بأكملها : الحقيقة هي الانكشاف أو اللاتمجب من صميم الاحتجاب لكائن تقوم ماهيته على مسلك الانفتاح لنورها ..

هل نفهم من هذا أن هيدجر يرفض مفهوم الحقيقة بمعنى التطابق أو يتحفظ في قبوله ؟ الواقع أنه لا يرفضه ، وإنما يرجع به إلى « أساسه » الأول الذي يجعله ممكناً . وهذا شيء لسناه وكررناه أكثر من مرة .

يرى هيدجر أن توافق الحكم أو تطابقه مع الشيء هو نوع من « التكافؤ » . ولا يعني هذا أن الحكم يريد أن يجعل من نفسه شيئاً (فالبارة أو القضية التي تحكم على القطعة النقدية بأنها مستديرة لا يمكن — كما قدمنا — أن تصبح هي نفسها قطعة نقدية) بل معناه أنه يتخذ بالقياس إلى الشيء علاقة من نوع خاص ، هي علاقة نعبر عنها بقولنا : على ما هو عليه أو من حيث هو كذلك . والتمثل أو الاستحضار هو جوهر هذه العلاقة . والتمثل هو « جمل الشيء يوضع أمامنا بوصفه موضوعاً » ، أى التعبير عنه بما هو كذلك وبحالته التي يظهر بها . والشرط الذي يعتمد عليه التمثل هو أن يوضع الكائن القائم بالتمثل في « النور » الذي يتيح للشيء أن يظهر له . هذا الشيء المتمثل يتحتم عليه أن « يقطع أو يتخلل

مجالاً مفتوحاً في مواجهةنا . فالكائن الذى يقوم بالتمثل يملك القدرة على « التخرج » ، على وضع نفسه في مجال المواجهة ، على « الاستحمام » في ضوء هذا المجال ، وكل هذا يسميه هيدجر « بالانفتاح » . هذا الانفتاح « مسلك » ، لأن الإنسان الذى يضع نفسه في مجال المواجهة لا بد أن يواجه شيئاً سبق له الظهور من قبل ، ولا بد له بصورة أو أخرى من أن يقف منه موقفاً أو يسلك منه مسلكاً .

لا يخطر ببالنا أن هذه نسخة جديدة من التصور التقليدى للحقيقة . فالفيلسوف ينتقل الآن من مفهومى التقاطع والتكافؤ المعروفين إلى مفهوم آخر جديد لا غنى عنه لإمكان قيامهما ، ألا وهو المفهوم الذى أطلق عليه اسم « الانفتاح » . بهذا يتجاوز التصور التقليدى الذى جعل الحكم مكان الحقيقة ، كما يتغلب في نفس الوقت على الصعوبات التى واجهتنا في ختام الفصل الأول .

• • •

غير أننا لم نفرغ بعد من كل الصعوبات ! فعلى أن نخطو خطوة أبعد لنعرف ما هو الأساس الذى تقوم عليه الإمكانية الباطنة لانفتاح المسلك ، أو ما الذى يجعل المسلك يتخذ الوجود معياراً لأفعاله . صحيح أن الإنسان منفتح بطبيعته على الوجود . ولكن ليس يلزم عن هذا أنه مستعد بطبيعته للخضوع له واختياره معياراً يهتدى به في أفكاره وأفعاله . ما السبب في هذا ؟ ومن أين تقاى له هذه الإمكانية الباطنة ؟

• • •

الفصل الثالث يتولى الإجابة على هذين السؤالين ، محاولا تفسير هذه الإمكانية وبيان الأسباب التي حددت ماهية الحقيقة وقصرتها على توافق الحكم أو تطابقه مع الشيء ، على نحو ما رأينا في التصور التقليدي الذي تقدم الحديث عنه . وهيدجر لا يرفض هذا التصور كما قدمنا ، ولكنه يوضح كيف انتهى — على الرغم من قصره البين — إلى الظهور في صورة التعبير الكامل عن ماهية الحقيقة .

ان ما نسميه بالتطابق أو التوافق بين الآنية والموجود الذي تتمثله لا يتحقق حتى « يحمر » الإنسان ليكون أهلا للدخول في المجال المفتوح الذي يمكن من خلاله أن يتم ظهور ما يظهر له ، بيد أن الإنسان لا يمكنه أن يحمر نفسه إلا إذا كان حراً : « ان انفتاح المسلك ، وهو الذي يجعل التوافق ممكنا من الناحية الباطنة ، يقوم على أساس الحرية . إن الحرية هي ماهية الحقيقة » .

هذا أمر طبيعي لا شك فيه . ولكن ألا نبعد بهذا عن دائرة التصور المألوف عن الحرية والتحرر ؟ ألا نسيء فهم العبارة السابقة إن حاولنا أن نفهم الحرية بمعناها التقليدي من حيث هي حرية القبول أو الرفض ، والسلب أو الإيجاب ، والفعل أو عدم الفعل ؟ ألا تختلط الأمور في أذهاننا وتعم الحرية في مجال الحقيقة الذي يبدو غريباً عنها كما تبدو غريبة عنه ؟ وكيف نخضع الحقيقة للتعسف والهوى والذاتية ؟ لا بد إذا أن نفهم الحرية فهما آخر يختلف عما درجنا عليه أو تعلمناه . وهذا هو الذي يقصده لاهفيلسوف في الفصل الرابع من رسالته .

ما الحرية ؟ سؤال ضخم . ولكنها ليست مقطوعة الصلة بماهية الإنسان . وإذا كان التصور الشائع عنها يجعلها خاصة من خصائص الإنسان ، بحيث يملكها ولا تملكه ، فإن علينا أن نبين الارتباط الأساسى بين الحقيقة والحرية ونبحث ماهية الإنسان بحثاً يضمننا فى المجال الذى تنصح فيه الحقيقة بصورة أصيلة عن ماهيتها .

ألا نلص هنا نوعاً من الدور المنطقي ؟

ألم يكن الفيلسوف يريد أن يفسر ماهية الحقيقة فإذا به يقرر فجأة أن ماهية الحقيقة هى الحرية ؟! وحين سألناه : وما الحرية ؟ إذا به يفسرها عن طريق ماهية الحقيقة التى يزعم أنها أشد منها أصالة ؟

سيبقى هذا الدور قائماً ما بقيت نظرتنا إلى تفكير الفيلسوف نظرة تحليلية تهتم بالعزل والفصل ، والقسمة والتمييز . ولو نظرنا اليه نظرة كلية توحد بين خطواته ومراحله لاختفى الدور الذى توحى به عبارته .

يؤكد هيدجر — بأسلوبه المعبود الذى لا يغلو من التقرير قبل الأوان ! — إن ماهية الحقيقة هى الحرية . ومعنى هذا أن الانفتاح لا يقوم إلا على الحرية . ولكننا من ناحية أخرى لن نفهم معنى الحرية حتى نتجه ببصرنا إلى ماهية الإنسان بحيث نجد أنفسنا فى « المجال الذى تنصح فيه الحقيقة عن نفسها » ونحضر بنفسها حضوراً أصيلاً . بهذا يمتنع الدور لامتناع الاستدلال . فماهية الحقيقة لن تكون نتيجة برهان ولا ثمرة استنباط . وإذا كان الفيلسوف يفكر بطريقة « لولبية » ترتب شيئاً على

شيء ، فإنما يفعل ذلك لكي يمهّد « لتجربة » الحقيقة ويمعدنا « لرؤيتها » .
 ما هي إذن الماهية « الأصلية » للحقيقة التي نصفها عادة بالثبات والبقاء
 ونقول ان حقيقة الحكم تقوم عليها؟ لا بد من إلقاء الضوء على هذه الحقيقة
 لكي يتسنى لنا بعد ذلك أن نفهم معنى الحرية .
 ليست الحقيقة في صورتها الأصلية من صنع العقل . إنما هي ذلك الذي
 قصده اليونان في فجر الفكر الغربي عندما أطلقوا اسم الحقيقة على تكشف
 الموجود أو لا تحجبه (اليثيا) ^(١) . على ضوء هذا المعنى الأصلي للحقيقة يمكن
 أن تفسر الحرية بأنها هي « ترك الموجود — يوجد » ^(٢) ، و « هبة النفس
 الموجود » ، بنفس المعنى الذي نقصده حين نقول عن إنسان أنه يهب نفسه
 للخير . الحرية إذا هي التي تجعل الإنسان « يهب نفسه للمفتوح — وانفتاحه » .
 وهو لا يحقق معنى الحرية — أى لا يترك الموجود يوجد — إلا إذا
 « تعرض » للموجود ، على نحو ما يتعرض لدفء الشمس أو تقلبات الطقس .
 والتعرض هنا يساوى القول بالوجود على نحو يكون فيه الإنسان خارج
 نفسه بالقرب من .. أى هو الخارج أو التواجد . فإذا نظرنا إلى ماهية
 الحرية على ضوء ماهية الحقيقة كانت هي التعرض للموجود من حيث أنه
 بطبيعته يكشف عن نفسه أو « ينكشف » . ولهذا فإن الإنسان الذي

(١) باليونانية ἀληθεια

(٢) وترك الموجود هنا لا يفيد النفي منه ولا عدم الاكتراث به ، بل يفيد التوجه اليه
 والانفتاح عليه . وليس الترك فعلاً يقوم به الإنسان على هواه ، بل هو الذي يجمله « آنية »
 بحق ، أى يجمله كأنه معدداً بعلاقته بالمفتوح وانفتاحه الذي يفر كل الموجودات ، أى « بالحق »
 كما فهمه اليونان بمعنى الكشف اللامتحجب . .

يفتقد الحرية (أى الإنسان المنفلق على نفسه ، العاجز عن الخروج منها والقرب من غيره - وبالتالي من ذاته -) لا يملك القدرة على هذا التعرض ، أى لا يوجد على الإطلاق ..

بهذا التعرض - الذى يتيح الموجود نفسه أن ينكشف - يعبر الإنسان عن إنفتاحه ويؤكد « آنيته » . وإنفتاح الإنسان أو تواجده هو الذى يسمح للموجود أن يوجد على ما هو عليه وفي كليته (وهو ما فعله أول أغريقى نطق بهذا السؤال : ما الموجود ؟) ولهذا فإن الحيوان لا يوجد بهذا المعنى ولا يشارك فى أية كينونة أو حضور ، لأنه عاجز عن « التواجد » بالمعنى المشار إليه . أ. الإنسان فهو وحده الذى يدعو الوجود إلى الوجود ، أى إنجبه ببصره أيقظه من سباته وغمره بنوره . . « لأنه بطبيعته وبحكم وجوده - فى - العالم هو الكائن المنار والمنير .. »^(١)

هكذا يتضح ما قلناه من قبل من أن الحرية ليست شيئاً يملكه الإنسان ويتصرف فيه على هواه ، وإنما هى التى تمتلكه . أنها تؤسس علاقته بالموجود ، وهذه العلاقة هى التى تؤسس التاريخ . فالتاريخ يبدأ بالوجود (أو الحضور) ، والوجود يبدأ بالموجود الذى يتخارج أو يتواجد . لهذا لا يعرف الحيوان شيئاً عن التاريخ ولا يمكنه أن يكون كائناً تاريخياً . ما السبب ؟ لأنه يفتقد العلاقة التى ذكرناها بالموجود ، لأنه لا ينفثح عليه ولا يتعرض لانكشافه ..

بهذا يصبح البحث عن الحقيقة الأصيلة بحثاً تاريخياً بالضرورة ، بل يصبح بحثاً عن أصل التاريخ ، بل عن لحظة ابتدائه ، عندما تنفتح الإنسانية على

(١) الوجود والزمان ، ص ١٣٣ .

حقيقة الوجود كله وتتجه إليها وتلتزم بها وتصونها وترعاها . في هذه اللحظة نفسها عرف اليونان أن الوجود هو « الفيزيس » (الكينونة المتفتحة النامية) وبها بدأ تاريخ الغرب ...

بيد أن الإنسان قد لا يترك الوجود يوجد في كليته وقد لا يمثله أو يلتزم بحقيقته ، بل نراه « يغطيه » ويزيفه ويشوّهه . عندئذ ينصرف « المظهر » الخداع وتسود اللاحقيقة . عندئذ تنشأ مشكلة اللاحقيقة ، لا على المعنى الذى يفهم عادة من أنها مسألة ثانوية لادقة لمشكلة الحقيقة - كأن تكون نتيجة مترتبة على الخطأ كما يتصور الحس السليم ، أو على الغفلة وعدم الانتباه إلى بساطة الحقيقة وتميزها كما يتصور اسبينوزا — بل بمعنى ارتباطها الأساسى بالحقيقة ، وكونها خطوة حاسمة على الطريق المؤدى للكشف عن طبيعة الحق: « ولهذا فإن السؤال عن ماهية الحقيقة لا يصل إلى مجاله الأسمى إلا إذا انقطع كذلك — من خلال النظر المسبق فى الماهية الكاملة للحقيقة — أن يضم التفكير فى اللاحقيقة إلى أفق تكشف الماهية » . من هذا المنظور الجديد يبدأ الفيلسوف دراسة ماهية الحقيقة فى الفصل الخامس من رسالته.

* * *

ليس ما يقدمه المؤلف هنا عن الحقيقة على ضوء اللاحقيقة مجرد تكرار لما قدمه على ضوء الحرية . فنحن نصادف الآن فكرة جديدة لم ترد من قبل. تلك هى فكرة « التأثر » التى يبنى عليها الآن معنى جديداً غير معناها الذى عرفناه فى كتاب الوجود والزمان حين جاءت فى سياق تحليله لحالات الوجود وكون الآنية ملقى بها فى العالم (والكلمة الأصلية — كما ذكرنا فى هامش

النص — توحى بضبط الأوتار والتوفيق بينها لإخراج الصوت أو اللحن المرجو ..) . ولكن التأثر هنا لا شأن له بكلمات النفس ولا بأحوال الحياة النفسية ، وإنما يتصل بما سبق الحديث عنه في الفصل السابق عن التعرض المتخارج . أنه في النهاية أسلوب محدد من أساليب الوجود يؤثر علينا ويوجهنا ويتحكم فينا ، كما يدخلنا في علاقة مع الموجود في مجموعه و كليته ويمحو بيننا وبين الضياع في هذا الموجود الجزئي الخاص أو ذاك . ولكن ما هو هذا الموجود في مجموعه و كليته ؟

ليس هذا الموجود الشامل مجرد «حاصل جمع» لكل ما يوجد ، ولا يجوز لنا أن نخلط بينه وبين «كل» الموجودات المعروفة في الواقع وفي لحظة معينة من لحظات التجربة اليومية أو العلمية . أن الوجود الكلي الشامل هو الذي يتكشف لنا من خلال التأثر ، وهو الذي يؤثر علينا ويحددنا وأن بقى هو نفسه ، غير تحديد^(١) فنحن في مسلك الانفتاح على الموجود أو التعرض المتخارج له «تأثر» بالموجود في كليته ونستقر فيه . ولكن هذا التعرض والتأثر لا ينفصل كما رأينا عن ترك الموجود يوجد ، أى لا ينفصل عن صميم الحرية . غير أن هذا الترك أو هذا المسلك الحر للآنية يؤدي بالإنسان لكشف الموجود الخاص المتعلق به كما يعمل في نفس الوقت على حجب الوجود بكليته . هكذا يلتقى الموجود الخاص بالموجود الكلي العام في ضباب

(١) يلاحظ بهذه المناسبة أن كلمة التأثر Stimmung وفعل التحديد bestimmen

ينعدران من جنس واحد . .

الاحتجاب . وكلما قويت علاقتنا بهذا الوجود الخاص ، وازداد اهتمامنا به وانصرافنا إليه ، تمحجب الوجود السكلى واستحكم خفاؤه .

وليت الأمر يقف عند هذا . فنحن نميل مع الزمن إلى أن نخفى عن أنفسنا هذا الحجب نفسه . وتلك هى محنة الانسان فى هذا العصر الذى اتسع فيه علمه بالوجود الجزئى الخاص وأصبح — أو كاد — يعيش فى حالة نسيان الموجود فى كليته ، بل فى حالة نسيان للنسيان !

وهذا هو الذى . نث أيضاً فى « الميتافيزيقا » الغربية على مدى تاريخها الطويل . صحيح أنها كانت تسأل عن الوجود بما هو موجود ، وكانت فى مراحل تطورها المختلفة تغلم عليه معانى مختلفة ، ولكنها لم تحاول أبداً أن تفكر فى التحجب أو تجعل « السر » موضوعاً لها . ولهذا ظلت هائمة فى ضلال الموجودات بعيدة عن حقيقة الوجود ومعناه ..

* * *

ويأتى الفصل السادس فنتناول تمحجب الوجود السكلى وخفائه . إن القضية الآن هى قضية اللاحقيقة الأصلية التى لا تنفصم عن الحقيقة . وقد نهينا ههنا فى نهاية الفصل الرابع إلى هذه العلاقة الأساسية بين الحقيقة واللاحقيقة ، وبين لنا أن من المستحيل السؤال عن إحداها دون السؤال عن الأخرى .

لاشك أن الحس السليم أو الظن الشائع سيعثر فى فهم هذه الصفحات سيتشبث بطريقة المباشرة فى النظر إلى الأمور فيبقى على السطح ويسقط فى الحفر الطافحة بسوء الفهم ! لأن ماهية الأشياء لاتزدهر أبداً على السطح ، ولأن السر يمكن دائماً فى الأعماق . وعشنا تحاول النظرة السريعة — وهى

أسيرة اللحظة المباشرة والواقع المباشر ! — أن تبلغ اليه عن طريق الفكر
اليومى المعتاد وما فطر عليه من تعجل وحساب ، وتفقر من كل ما تشتم منه
رائحة الإشكال ،^(١)

ومع هذا كله فإن التغلغل عن التفكير الشائع لا يكفى وحده للولوج من
باب التفكير الماهوى ، وإنما هو مدخل ضرورى وحسب . ويرجم هذا إلى
أن الأفكار الحققة نادرة . فهى ليست من صنع الفكر وتأليفه . كما أنها لا ترقى
فى الأشياء رقدة الحجر على سطح الأرض أو الحصى فى عمق الماء . أن
الإنسان يكون العديد من الأفكار ، غير أن هذه الأفكار ليست هى الأفكار
الأصيلة . فالأفكار الأصيلة تقدم للإنسان ، توهب له ، حين يضع نفسه فى ذلك
الانتباه الحقيقى الذى هو بمثابة نوع التهيؤ لما هو خليق بالفكر .^(٢)

لنرجع إلى العلاقة بين الحقيقة واللاحقية . إننا نخطئ خطأ بالغا إذا
تصورنا أن اللاحقية مجرد صورة باهتة كما نتصور الظلام بالقياس إلى النور
والمرض بالقياس للصحة والشر بالقياس للخير . ليست اللاحقية هى عكس

(١) هنا نجد نوعان من التلاقى بين هيدجر وهيجل فى رفض « المباشر » ، على الرغم من
اختلاف رؤيتهما . فهيدجر يهاجم الحس السليم أو الفكر الشائع الذى يحدد كل شئ واضحا
لا يحتمل السؤال ويضيق بالبحث عن السر والماهية . أما هيجل فيؤكد فى الفصل الاول من
ظاهريات الروح أن النظر المباشر — لهذا — والـ ذاك — يعجز عن بلوغ مستوى الوعى
أو الشئ وأن بطلان المباشر ينتج عن طبيعة الروح نفسها التى هى فى صميمها توسط (انظر
مقدمة الترجمة الفرنسية ، ص ٤٠ — ٤١ .

(٢) عن المحاضرات التى ألقاها هيدجر سنة ١٩٤٤ واقتبسها المترجمان الفرنسيان فى
مقدمتها لماهية الحقيقة (ص ٤١) ولعلها أن تكون محاضراته التى نشرها بعد ذلك تحت
عنوان « ماهو الفكر ؟ »

الحقيقة أو سلبها ، على نحو ما نفهم من تصورين متضادين فكيف نتصور هذه « اللا » التي تسبق كلمة « اللاحقيقة »؟ (وما أكثر ما تتردد هذه اللا في الفصل السادس والفصول التالية في كلمات كاللاماهية واللاتحجب ا) .

لا شك أن القارئ سيدرك بنفسه أن هذه « اللا » تختلف عن « لا » السلب العادية فهي تميلنا إلى مجال أصلي (يفترضه أسلوب التفكير العادي وأن كان لا يلتفت إليه ولا يكثرث به ا) هو مجال التحجب ، وهو مجال أسبق في الوجود من كل ظهور أو تكشف للوجود . في ظهور نطاق هذا المجال — الذي يتصل به الانسان دائماً على نحو أو آخر ونقف منه موقفاً لا يبلغ أبداً مستوى الوعي — تكون « حقيقة الوجود » ، ومن خلاله يمكن أن نقرب قليلاً أو كثيراً من الوجود .

إن حقيقة الوجود أسبق من كل حقيقة متعلّقة بالوجود ، كما أنها أكثر منها أصالة وأهمية . هذه الحقيقة الأولية حاضرة دائماً بصورة أو بأخرى ، مهما تكلفنا من الجهد لتجاهلها ، ومهما تصور الانسان أن كل علاقة بالوجود قد اختفت ، ومهما دخل في روعه أنه نسي الوجود وصار غريباً عنه . ذلك أن الوجود لا ينفك يظهر لنا ويقدم لنا نفسه باستمرار ، مهما حاولنا إنكاره والانصراف عنه . ولو كف الوجود نوره فكيف ينسني للانسان أن يعترف على الموجود الخاص الذي لا يني عن السعي وراءه ، كيف يتأتى له أن ينطق فل يوجد أو « يكون » ؟ — وهو أم كلمات اللغة وأكثرها ابتذالاً في آن واحد ؟

من خلال «ترك — الموجود — يوجد» يكون هذا الموجود ويحضر . لهذا يوصف هذا الترك بأنه كشف «له» . ولكن حضور الموجود الخاص وظهوره يلزمه احتجاب الموجود في كليته . ومن هنا يمكن فهم هذه العبارة العويصة . « في الحرية المتخارجة (للآنية) يتم حجب الموجود بكليته، يكون الاحتجاب» . لابد إذن من تفسير معنى الحجب إذا أردنا أن نفهم العلاقة بين الحقيقة واللاحقية . فلما كانت الحقيقة هي الكشف (أو عبارة هيدجر الخيفة هي الترك المتخارج لوجود الموجود !) فلا بد أن تنطوي على نوع من الحجب مادام الأول مستحيلا بغير الثاني . بهذا يصبح الحجب أو الاحتجاب شرطا للحقيقة بوصفها كشفاً ، بل إن فعل الكشف لا يتم إلا على أساسه . لامعنى إذن لأن نتصور أن هذا الحجب نوع من الظلام الذي سيبدده النور ، وأن ظهور « الآنية » يكفي لتبديده ، إذ لابد من القول بأنه كامن بالضرورة في صميم الآنية ، وأنه محبوب عنها بحكم طبيعتها . فالإنسان يخفى عن نفسه أن هناك نوع من الاحتجاب والانعفاء يلزم إنكشاف الموجود وظهوره . أى أن الاحتجاب كامن في الآنية الإنسانية بقدر ما تكون هذه كاشفة . ولا يخطرن ببالنا أن هذا الاحتجاب متوقف على « الذات الإنسانية » لكي تنصرف فيه بحريتها . فالواقع أن فكرة الذاتية لا مكان لها في فلسفة هيدجر — اللهم إلا مكان الرفض والانكار — كما أن كلمة الآنية عنده ليست بديلاً لكلمة « الذات » المعمودة في نظريات المعرفة ، وإنما تدل على تصور مختلف للإنسان الذي يتميز قبل كل شيء بأنه « موجود — في — العالم » ، ومن ثم الإنسان ليس هو السيد المتحكم في الاحتجاب ولا في الكشف بل إن (م ١١ — هيدجر)

هذين هما اللذان يسودانه وتحكمان فيه . وهذا هو الذى توحى به العبارات
الغالبية التى تأتى فى بداية الفصل السادس الذى نتحدث عنه :

« إن التعجب يمنع « الأليثيا » من التكشف ، بل لا يسمح لها بأن
تكون « سيجريزس » (سلباً) ، وإنما يحفظ لها (أى للاليثيا) أخص
ما يخصها : « أو هذه العبارات التى يستطرد فيها الفيلسوف : « إنه (أى
التعجب) أقدم من ترك الموجود نفسه ، الذى يحجب أثناء قيامه بالكشف ،
كما يتخذ موقفاً من التعجب » .

لا بد من تعليق قصير على هذه العبارات التى لن تفهم إلا فى سياقها . فإذا
كانت الحقيقة هى الكشف ، وكان كل كشف يفترض الحجب ، فإن اللاحقية
ستصبح مرادفة لعدم الكشف . بهذا لا تكون العلاقة بين الحقيقة واللاحقية
علاقة تضاد منطقي . بل علاقة المؤسس بالأساس الذى يقوم عليه . معنى هذا
أن الحقيقة - على العكس مما يظن الرأى الشائع - تتأسس على اللاحقية ،
وأن هذه - بوصفها لا ماهية الحقيقة - تميل إلى ماهية أسبق . وإذا كان
الإنسان على علاقة مستمرة بالتعجب ، فلا بد من القول بأنه يوجد دائماً فى
اللاحقية وأن هذا وحده هو الذى يجعله قادراً على الكشف .

ولكن التعجب يؤكد نفسه - كما سبق أن رأينا - فى كل ترك -
للموجود . فترك - الموجود يحجب الموجود بكليته . والموجود بكليته هو
المحتجب . ولما كان ترك - الموجود يقيم بالضرورة علاقة بالموجود بكليته
الذى يظل فى هذه العلاقة على احتجابه ، فإن هيدجر يؤكد مع ذلك أن
« ترك - الموجود يحقق تعجب المحتجب . وهذا هو الذى يصفه بالسر . فليدري

السرف رأيه معضلة أو لفزا يتطلب العمل ، وإنما هو الحدث الأساسى الذى الذى يتغلغل فى وجود الانسان . ولهذا يمكن القول بأن الانسان ليس بالكان الذى يحتجب بقدر ما يكشف فحسب ، بل إنه يصر على أن يحتجب عن نفسه ذلك التحجب الأصل . ولعل هذا أن يكون قريباً مما يقصده هيدجر فى النص الأول الذى اقتبسناه فى بداية هذا الفصل حين يقول إن التحجب يحول بين « الأليثيا » وبين الكشف ، وأنه لايسمح لها أيضاً بأن تكون سلباً ، بل يحتفظ لها بأخص ما يخصها . ولعل المقصود « بأخص ما يخصها » هو السرف نفسه . ومن ثم يمكننا أن نفهم هذه العبارة المسيرة أو نحاول فهمها على أقل تقدير : فالتحجب الملازم للحقيقة يحول دون تصور هذه الحقيقة باعتبارها كشفاً كلياً كاملاً . ولما كان هذا التحجب نفسه يتحجب فى « الآنية » التى تقوم بالكشف ، فإن « الأليثيا » تعجز حتى عن اعتبار نفسها سلباً للكشف الأصل . لهذا فإن التحجب يحتفظ للحقيقة بصورة من صور السرف الأساسى ، أو بالأحرى يحتفظ لها بسر تختص به .

هل فسرنا العبارة المسيرة بمبارات أشد عمراً ؟ لنقل باختصار إن الكشف لا يتم إلا على نحو جزئى . فهو يتحقق فى ظل الاحتجاب وعلى أساسه ، وكلما تقدم فى فعله الكاشف عمل على مزيد من الحجب . وكلما اتسعت معرفة الانسان بالموجود الجزئى دفع هذا بالموجود بكليته ^(١) إلى

(١) هل الموجود بكليته مرادف للموجود ؟ لابد كرر هيدجر فى بعض كتبه (ما الميتافيزيقا ونظرية أفلاطون عن الحقيقة) أن الموجود بكليته هو موضوع الميتافيزيقا . فإذا صح أن الكشف عن الموجود يصل على حجب موجود بكليته ، فهل يصلح هذا على الميتافيزيقا ؟ وهل يمكن بعد ذلك أن نقول إن الميتافيزيقا تسأل عن الموجود بكليته ؟ إن طرح الميتافيزيقا لهذا السؤال لابقى =

الظلال. وكلما زاد نجاحه في هذا « الكشف » انورهوم زاد الاحتجاب وأمن السرف في الخفاء .

* * *

وتبدأ الفقرة من هذا الفصل (السادس) بعبارة قد تبدو محيرة: وهكذا يحدث في أثناء ترك - الموجود ، الذى يكشف عن الموجود بكليته ويحجبه في نفس الوقت ، أن يظهر المحتجب في المقام الأول .

ولابد أن يسأل القارئ نفسه : كيف يمكن أن يظهر المحتجب ، في حين أن الظهور لا يقال إلا على الشيء الذى يقدم نفسه لنا بحيث تمكن معرفته أو التعرف عليه وإدراك ماهيته إدراكا واضحا ؟

لأمر من فهم كلمة « الظهور » شأنها في ذلك شأن بعض الكلمات التى يستخدمها هيدجر كالحرية والحقيقة واللاحقيقة - بمعنى مختلف عن معناها المألوف في التراث أو لدى الحس المشترك والفهم العام . فظهور التعجب يدل

بالضرورة إنها تحله وإلما تقدم له الحل الوحيد الصائب . وإذا كانت الميتافيزيقا على مدى تاريخها الطويل قد نظرت إلى ماهية الموجود بكليته على أنه هو (الفيزس) أو الواقع الماهى أو المثال أو الذات أو الروح الخ فهل يعنى هذا أنها ماهيته ؟ الواقع أن هيدجر - في محاولة مختلفة - يرى أن هذه الصفات والأسماء المختلفة دليل على أن الميتافيزيقا قد أخطأت ماهية الموجود بكليته (او ماهية الوجود) أساءت فيما كما أساءت في نفس الوقت فهم . السر ولهذا يذهب إلى أن الميتافيزيقا أسيرة هذا « السر » الذى عجزت حتى عن صياغته صياغة واضحة . (إذ لا يكفى — كما توضح فلسفة هيدجر كلها — أن تكثر من الكلام من شيء لـكى تصور أننا فهمناه) والمهم في هذا السياق أن احتجاب الوجود أو الموجود بكليته لا يضمن أن نضعه . وضم السؤال . وطبعى أيضا أن قهر الميتافيزيقا — وهو شغل هيدجر الشاغل ١ — لا يحول دون طرح هذا السؤال ، بل لعله يدعو إليه .

هنا على أنه يتم بصورة نحسها « الآنية »، لا بمعنى أن هذا الظهور يمكن أن يؤدي إلى ماهيته . ولا شك أن في إمكاننا أن نجرب ظاهرة ونحس بها وتبقى مسع ذلك محوطة بالسر . فظهور التحجب لا يعنى اختفاء هذا التحجب وزواله .

وظهور هذا التحجب مرتبط بالآنية : « إن الآنية ، بقدر ما تتخارج ، تعتمد (أو تؤدي إلى) أول وأوسع عدم - تكشف ، أى اللاحقية الأصلية . هل يتناقض هذا مع ماسبق قوله من أن التحجب أقدم من ترك - الموجود نفسه ؟ الواقع أن المسألة لم تكن مسألة ترتيب تاريخى ، بل مسألة ترتيب فى الأساس وما يتأسس عليه . وهذا الترتيب لم يتغير فى الحالين .

* * *

وتعود الفقرة التالية إلى مشكلة الحرية فنقرأ هذه العبارة : « أن الحرية بوصفها ترك - الموجود - يوجد ، هى فى ذاتها علاقة منفتحة ، أى علاقة غير مغلقة على نفسها » .

معنى هذا أن الحرية - من حيث هى ترك - الموجود - يوجد - أسلوب فى الحياة يلزم الآنية ، كما يلزمه بالانفتاح على الأشياء . على هذا الانفتاح يقوم مسلك الآنية نجاة الموجود . وعلى الرغم من هذا الانفتاح تخفى الآنية عن نفسها علاقتها بالتحجب . غير أن هذا الاخفاء نفسه يفترض الانفتاح . لأن التحجب أسبق من الآنية نفسها ، ولأنه لا يملك أن ينكشف أو يحتجب إلا عن طريق كائن قادر على الانفتاح .

لكن هذا الكائن المنفتح الذى مميّناه بالآنية يحدث له أثناء فعل

الترك^(١) أن يفقد علاقته الأساسية بالمر أو ينساها . صحيح أن هذا النسيان لا يفسد علاقتنا بالموجود الجزئي . ولكنه بوجه هذه العلاقة في اتجاه خاص ، ويصرفها إلى الخصائص التي تحدد الموجود وتعينه . والنتيجة أن يتمسك الانسان بالواقع المعتاد الذي يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه ، حتى في الأحوال التي تستوجب النظر في المسائل الأولى والأخيرة . أى أن نسيان السر يؤدي إلى إضعاف معنى وجود الموجود ، بحيث يمجز الانسان عن رؤية الوجود نفسه في الموجود ، فيبعده . موجوداً حاضراً أمامه وحسب ، ويشغل بعد خصائصه وتحديداته بغية التحكم فيه والسيطرة عليه . بهذا ينسى الانسان المشكلات الحقيقية وتغيب عنه المسائل الأولى والأخيرة ، يفرق في الحاضر المباشر ، يبذل كل ما في وسعه لمد سلطاته على العالم وتنصيب نفسه امبراطوراً على عرشه ، ويبعد عن السر الذي يربطه بالموجود بكليته ، وتصبح ذاته المحور الذي يدور حوله كل شيء ، ويتخذ من حاجاته ومعارفه وتطلعاته المعيار الذي يقيس به كل شيء . وإذا كانت كلمة الذات والذاتية قد ترددت في السطور السابقة ، فلا ينبغي — كما تقدم — أن يغيب عن بالنا أن هيدجر أبعد ما يكون عن المفاهيم « الأنثربولوجية » المعتادة عن الذاتية بعده عن كل تصور تقليد للنزعة الانسانية . فحين يتخذ الانسان من ذاته مقياساً لجميع الكائنات ، لابد أن يخطئ في القياس ويختل في يده الميزان .

لاشك أن محاولة الانسان تأكيد ذاته تأكيداً مطلقاً هي النزعة الغالية

(١) أى ترك — الموجود — . يوجد — على ناه ، عليه ، وهو يمثل جوهر الحرية كما سبق القول .

على الفلسفة الحديثة ، وهي أم المشكلات التي نبقت من سيطرة الروح « الملائكية » (١) والتقنية . وجذور هذه المحاولة تمتد إلى عبارة « يكون » التي كتبت على بوابة الزمن الحديث : العلم قوة ، كما تبدأ من حيث المبدأ مع توحيد ديكارت بين الحقيقة واليقين ، وتصويره في سؤال نفسه إن كان هذا اليقين هو الأساس النهائي الذي تقوم عليه الحقيقة من حيث هي كذلك ولقد بلغت هذه الذاتية الإنسانية - تأكدها على يدي نيتشه وكيركجارد من ناحية وأيدي العلماء والفلاسفة الوضعيين من ناحية أخرى - ذروة انتصارها وخطرها في النزعة التقنية المعاصرة . وقارىء هيجل يعلم أنه لا يفصل هذه النزعة الأخيرة عن النزعة الذاتية في فهم الحقيقة بمعنى الصحة أو الصواب والتطابق التي بدأت خطواتها الأولى في تاريخ الميتافيزيقا مع تفكير أفلاطون فالتقنية هي الإقتصار العظيم الذي حققته الميتافيزيقا الغربية . وهي لا تعدو أن تكون طريقه لمد هذه الميتافيزيقا على الموجود بكليته .

ونحن نشهد اليوم كيف تحول هذا الانتصار - الذي يعبر عن نسيان للعلاقة الأصلية التي تجمعها بالسر - إلى ألوان من الحيرة والمعجز واليأس والإغتراب في مواجهة أخطار التقنية . ونشهد أيضا كيف انقلب هذا الوليد المعجز (القيم بذرته الحية يوم ألقى أول أغريقى مفلس سؤاله القدرى ما الموجود ؟) إلى طاغية ينشر ظلام المحنة على العصر الذي نعيش فيه .

الإنسان يحاول أن يستند إلى الموجود ، أن يجد الراحة فيه ، أن يختصه

(١) قول « الملائكية » . ويريد بها الفهم السطحي السيء لروح العلم ومنهجه ، تمييزا عن الروح العلمية الحقة التي لا تنكر السر والمجهول ، ولا تنصب على أرض الواقع المجرب ، ولا تمادى الروح الميتافيزيقية والدينية ، ولا تنصب في مستنقع الفرور والتزمت .

بمنايته وتفكيره ، أى يحاول -- بتعبير هيدجر -- أن يتداخل . . صحيح أنه بطبيعته يدخل دائماً فى علاقة بالموجود ، ولكنه أصبح الآن يمسك بهذا الموجود ويستمد منه مقاييسه ، دون أن يسأل نفسه عن ماهية هذه المقاييس أو الأساس الذى تقوم عليه . ولهذا يقول هيدجر هذه المباراة التى احتاجت منا إلى الوقوف عندها : « إن الآنية — بتخارجها — متداخلة . » فى هذا التخارج المتداخل لم يعد للسر مكان ، فقد ماهيته .

هكذا يكون هيدجر قد تبين أهمية السر بالنسبة للآنية ، وشرح لنا كيف نسبت هذا السر والنتائج المترتبة على هذا النسيان فى حياة الآنية (أو الانسان المتشبث بذاته وبالموجودات) . وبهذا يكون أيضاً قد أكد الرابطة التى تؤلف بين الحقيقة واللاحقيقة ، وأوضح لنا — على طريقته بالطبع — أن اللاحقيقة هى الأساس الذى تنهض عليه الحقيقة وتنمو وتفتتح .

* * *

ويمى الفصل السابع فيتناول العلاقة بين النسيان والسر ، بين انفتاح الآنية (الانسان) أو تخارجها فى اتجاه الموجود وبين تمسكها بالجانب الشائع المعتقد منه أو تداخلها المؤدى إلى الظلال . هذا التداخل مستحيل بغير التخارج ولهذا يقول هيدجر إن الآنية متداخلة متخارجة ، أو مفتوحة ومتواجدة معاً . إنهما يتحدان ليكونا أسلوب الوجود الذى تمتاز به الآنية . فهى بتخارجها تكون على علاقة بالسر ، لأن كشف الموجود لا يتم إلا على أساس التعجب الذى ينبثق عنه هذا الكشف ، ولكنها بتداخلها أى تمسكها بالموجود وتشبثها بخصائصه وتحديداته ، تغتلط عليها الرؤية ، وتنسى علاقتها الأصيلة

بالقبح والسر ، تهددها العيرة والخطأ والظلال . صحيح أنها تمنع من الوجود مقياساً لأوجه نشاطها المختلفة ، ولكنها تنغمس فيه فتفسى الأساس الذى يستند إليه اختيار هذا المقياس ، أى تنسى السر . بيد أن الوجود - الجزئى الخاص - لا يستمد أهميته ووجوده نفسه إلا من خلال علاقته الوثيقة بالموجود بكليته (أو إن شئت بالوجود) ، وهذه العلاقة الأصلية يحوطها السر . ولهذا فإن الوقوف عند الموجود والاستغراق فيه والتصلب على تعديدهاته المباشرة واتخاذ مقياساً للأفعال ، معناه الوحيد هو الانصراف عن السر وضياع الجذور . ومما حاولنا أن نستغف بالسر ونرجم من يبنها إليه بأحجار الكلمات السهلة والشعارات المحفوظة ، مهما نسيناه أو تناسيناه وأنكرناه ، فلن يفلح هذا فى الغائه ، لأن النسيان والتناسى والإنكار لا تزال جميعها تعبيراً عن صورة من صور العلاقة التى تربطنا به . ليس أدل على هذا من لفظة الانسان وقلقة وتمخضه من موجود إلى آخر ، دون أن يجد فى واحد منها السلام والراحة التى يرجوها ؟ ألا يحق للمؤلف أن يقول إن لفظة الانسان بين المروب من السر واللجوء إلى الواقع المعتاد وإندفاعه من موضوع يومى إلى آخر ، وغفلته المستمرة عن السر ، كل هذا هو « الضلال » .

وما هو الضلال ؟ ليس سلوكاً عرضياً ينبجم عن خطأ أو سهو عارض يمكن تصحيحه وتماشيحه . إنما هو الذى يحدد وجود الانسان تحديداً أولياً ، ومن ثم يحدد سلوكه . ولا يبنى هذا أن الضلال قدر محتوم لا فكاك منه ، لأنه لا يبنى أننا نملك القدرة على مواجهته ، بل يبنى علينا أن نواجهه : « ليس الضلال الذى يبنى فيه الانسان شيئاً يسمى بجانيه ويحاذى طريقه كأنه حفر يسقط فيها أحياناً ، وإنما هو جزء من تكوين الآنية التى خلى بين الانسان التاريخي وبينها » .

من أين تأتي حتمية الضلال ؟ من الحقيقة التي مرناها من قبل وهي أن الإنسان لا يمكنه أن « يكشف » إلا بقدر ما يحجب ، وأنه هو نفسه يخفي هذا التحجب عن نفسه . ولهذا تظل ملاقفنا نفسها بالتحجب محجوبة ..

ويستطرد هيدجر فيقول : « إن الضلال بالقياس إلى الماهية الأصلية للحقيقة ، هو ضد الماهية الأساسية . » وربما تصورنا من هذه العبارة أن الحقيقة الأصلية — التي تتميز بملاقفها الوثيقة بالسر — تستمد منها حقيقة أخرى فاسدة تكون بمثابة الضد من تلك وتستحق أن تسمى « الضلال » . ولكننا إذا واصلنا قراءة النص وجدنا هذه العبارة التي تمدد الأمر فتقول إن حجب التحجب والضلال ينقيان معاً الماهية الأصلية للحقيقة . وإذا فاللاحقيقة ، بوصفها حجباً للاحتجاب وبوصفها ضلالاً ، تنقى بوجهها هذين للماهية الأصلية للحقيقة . يؤيد هذا وصف هيدجر ل ضد الماهية أو للماهية الضد بأنها أساسية . أي أنها أولية وأصلية ، داخلة في بناء الحقيقة نفسها وماهيتها الأصلية . فكأن هذه الحقيقة ذات جذر مزدوج ، يعاند أحدها طرفيها صاحبه ويقف منه موقف الضد ! ما السبب في هذا ؟ ليس عسيراً أن نلتبس هذا السبب . فالحقيقة علاقة بالسر ونسيان لهذه العلاقة . وكلا الأمرين يمثل في الواقع وحدة واحدة لا اشتقاق فيها . ولو تأمل كل منا نفسه وحياته لرأى أنه ينتمي للحقيقة بما هو إنسان مهوم بالوجود ، كما ينتمي لللاحقيقة بما هو إنسان مشغول بشئون حياته اليومية وما يحيط به من موجودات تنسبه علاقته الأصلية بحقيقة الوجود بكيئته . ولعل هذا أن يوضح ما يؤكد هيدجر في العبارة المذكورتين من أن الضلال هو ضد الماهية الأساسية

للماهية الأصلية للحقيقة ، وأنه (الضلال) ينتمى لهذه الماهية الأصلية للحقيقة .
وغنى عن الذكر أن الضدية هنا ليست منطقية ، لأن الضدين المتقابلين تقابلا
جدليا حاسما يرتبطان في وحدة أعلى وأسبق منها ، دون أن يحطما هذا
التقابل أو يحاولا تحطيمه .

إن الإنسان يوجد دائما في الضلال ، وهو يوجد فيه بصورة أولية مسبقة .
والضلال هو المسرح الذى تدور عليه كل ألوان الخطأ . فذا عرفنا أن الضلال
هو ضياع العلاقة الإيجابية التى تربطنا بالسر ، وأن الحقيقة الماهوية أو
الأساسية هى اتخاذ موقف من التعجب ، أمكننا أن نفهم عبارة هيدجر :
« إن الضلال يفتح لكل ما يناوئ الحقيقة الماهوية . »

ولما كان الضلال - بوصفه الضد الأساسى للماهية - ينتمى انتماء أصيلا
للحقيقة ، فإن الإنسان يستطيع أن يستعيد السر من خلال الضلال ، وذلك
بمجرد أن يجرب الضلال ويحس أنه هو الضلال (لا الإحساس فحسب
بصوره المختلفة التى نجربها فى حياتنا اليومية من تخطيط وخطأ وبابلة
واضطراب وعجز وجهل .) ولو جربنا الضلال بما هو كذلك واتبناها إليه
لعرفنا عندئذ من نحن وأين نحن ، واستعدنا علاقتنا الأصيلة بالسر .
فالانتقال من هذه المعرفة بالضلال إلى السر غير مستحيل ، إذا تذكرنا أن
الحقيقة الأصيلة تتكون منهما معا على نحو أصيل . ويكفى أن نذكر الخطر
الذى يهددنا من جانب الضلال لى نتحدد بالسر ونهتدى إلى الطريق
إليه ، مهما يكن من نسياننا أو تناسينا له .

« إن كليهما (السر والضلال) يحمله (أى الانسان) على الحياة فى محنة

القهر ، . فهل تحكم الحقيقة على الانسان (أو الآنية) بالمحنة والقهر ؟ .
 إن وجود الانسان في غمرة الضلال يتضح من اضطرابه ولهفته ولغائه من
 موجود بعينه إلى موجود آخر ، دون أن يجد راحة القلب واطمئنان الضمير
 ولهذا يتميز الإنسان أو تتميز الآنية باضطرابها وتأرجحها واندفاعها إلى
 المحنة ، وخضوعها للقهر والضرورة (لاحظ بهذه المناسبة أن كلمات المحنة
 والقهر والضرورة مشتقة في لغتها الأصلية من جذر واحد) - ولا يجب أن
 تصور الضرورة أو القهر على معنى القدر المحتوم ، ولا أن نأخذ المحنة على
 معنى يوحى باليأس والحزن .

فالقهر الذي يجد فيه الانسان نفسه — نتيجة اضطرابه في الضلال — ليس
 قوة قدرية محتومة ، وإنما هو صميم المحنة التي نعيشها وعليها أن نجرها
 ونواجهها . هذه المحنة نفسها لا علاقة لها باليأس الذي نعرفه جميعاً ، وإنما
 تأتي من أن السر لا ينقطع تأثيره حتى في غمرة الضلال . ولما كان وجود
 الإنسان (الآنية) خاضعاً للمحنة ، فإن هذا هو الذي يمكنه من الكشف عن
 الضرورة ، ووضع نفسه في « المحتوم » . ولن يتسنى له ذلك إلا عن طريق
 الحرية التي تشعر بتناهيها .

وتأتي خاتمة هذا الفصل فتجمع خيوطه في نسيج واحد مكثف . لقد كان
 الهدف منه هو بيان ماهية الحرية استناداً إلى ماهية الحقيقة . وقد أوضح أن
 الحقيقة — التي هي في صميمها وبحسب معناها الذي فهمه فلاسفة اليونان قبل
 سقراط ، كشف أو تكشف — هي في نفس الوقت تعجب الموجود بكليته .
 هذا التعجب هو اللاحقيقة الأصلية الملازمة لطبيعة الحقيقة نفسها . غير أن

اللاحقية ليست تحجباً (أو سراً) فحسب ، بل هي كذلك ضلال ، أى نسيان للعلاقة الأصلية بالسّر ، فالضلال هو الماهية المضادة للحقيقة ، وهذه الماهية المضادة تنقضى كما رأينا لماهية الحقيقة .

وينتظم هيدجر هذا الفصل بقوله : « وليست الحرية هي ماهية الحقيقة (بمعنى توافق التمثل أو تطابقه) إلا لأن الحرية نفسها تصدر عن الماهية الأصلية للحقيقة ، عن سيادة السّر في غمرة الضلال . » ولما كانت الحرية تنشأ عن سيادة الحقيقة ، فإن فعل الترك^(١) ، الذى تحدده الحرية ، يصبح أصيلاً متفقاً مع طبيعته بمجرد أن يتم في حضرة السّر ، أى حين تصبح تجربة الضلال من حيث هو ضلال .

لو قلبنا الصفحات قليلاً لقرأنا هذه العبارة التى وردت في نهاية « الملاحظة » التى اختتم بها المؤلف محاضراته : « إن المعرفة (أو الفكر) الذى تحاول المحاضرة تقديمه تتوجه هذه التجربة الأساسية : إن القرب من حقيقة الوجود لا يتبهاً للإنسان القاريضى إلا إنطلاقاً من الآنية التى يمكن أن يلتزم بها الإنسان . » وقد وردت هذه الفكرة نفسها في الفقرة الختامية التى نتحدث عنها في قول المؤلف : « إن ترك - الوجود - يوجد بما هو موجود وبكليته أمر لا يتم بصوره أصيلة ووافية بالماهية إلا إذا أخذ في الاعتبار من حين إلى حين من جهة ماهيته الأصلية . عندئذ يبدأ الانفتاح على السّر في التحقق في إطار الضلال من حيث هو ضلال ، عندئذ يوضع

(١) أى ترك - الوجود - يوجد على ما هو عليه وبكليته .

السؤال عن ماهية الحقيقة وضماً أصيلاً . وعندئذ يتضح الأساس الذى يقوم عليه تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية »

ومعنى هذا أن ماهية الحقيقة تتحقق بصورة أصيلة عندما يتمكن ذلك الذى يسأل، من تحقيق وجوده الخاص على نحو أصيل ، أى حين يدخل فى علاقة أصيلة مع الوجود . ومعنى هذا مرة أخرى أن الأمر هنا يتصل بوجود السائل كما يتصل بالوجود بما هو كذلك ، لأن الأول (أى الآنية) يتعدد وجوده من خلال علاقته بالوجود : ومن ثم حرص هيدغر منذ أن وضع كتابه عن الوجود والزمان على الربط بين حقيقة الوجود وبين ماهية الآنية أو ماهية الإنسان . فالإنسان لا يمكنه أن يتساءل عن الوجود إلا إذا كان يحيا فى علاقة معه ويحس أنه فى حاء . بل إن أسلوب الانسان فى الوجود هو الذى يحدد أسلوبه فى فهم ماهية الحقيقة ، وهى بالطبع حقيقة الوجود نفسه . ومن الواضح أن هذا الأسلوب فى الوجود (الذى سيمكننا من اتخاذ موقف معين من ماهية الحقيقة) لن يكون أسلوباً عقلياً أو نظرياً ، بل ينبئ أن يكون مسلكاً أساسياً يوجه كل كيانتنا ويحدد كل وجودنا التاريخى . والأمر فى اختيار هذا المسلك واتخاذ هذا القرار يتوقف على درجة الأصالة التى يمكن أن يصل إليها الانسان . ثم إن هذه الأصالة نفسها تعتمد على طبيعة علاقتنا بالوجود ، إن كانت أصيلة أصبحنا أصلاء ، وإن كانت زائفة أصبحنا زائفين ضائعين . وهكذا نفهم عبارة هيدجر المعويصة عن تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية . واللهم بمد كل شئ هو التفكير فى حقيقة الوجود لافى وجود الموجودات فعسب . وتلك هى أسى مهنة يمكن أن يلتزم بها

الفكر . إنها هي المهمة التي واجهت الفلسفة منذ نشأتها الأولى ، وحاولت الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل أن تقوم بها دون أن تحقق هدفها حتى اليوم لماذا ؟ لأنها لم تفكر أبداً في الوجود نفسه وحقيقته . ولأنها كانت تفكر دائماً في الوجود وتبني حقيقة الوجود . (ومن ثم كانت دعوة هيدجر المستمرة لقهر الميتافيزيقا وتجاوزها ، لا بتعطيلها أو إنقائها - فهذا شيء مستحيل - بل بالعودة إلى أساسها ، ألا وهو التفكير في حقيقة الوجود نفسه ، من خلال الوجود الوحيد المهموم بالسؤال عنها ، القادر على كشفها والافتتاح على نورها .) من هنا نفهم هذه العبارة التي جاءت في الملحوظة التي تختتم بها هذه المحاضرة . « إن الفكر فيها يلتزم في ظاهره بالطريق الذي سارت عليه الميتافيزيقا ، ولكنه مع ذلك يحقق في خطواته الحاسمة - التي تنتقل من الحقيقة بوصفها تطابقاً إلى الحرية المتخارجة ، ومن هذه إلى الحقيقة بوصفها حجباً وضلالاً - (يحقق) تحولا في التساؤل يؤدي إلى تجاوز الميتافيزيقا . »

* * *

تعددت ماهية الحقيقة . وبقي أن نحدد ماهية الفلسفة التي تسأل عن هذه الحقيقة . ولما كانت الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن اللاحقيقة ، فلا بد أن تكون الفلسفة بدورها منقسمة على ذاتها ، وأن تكون - على حد تعبير هيدجر - متزنة ولينة ، متشددة ومفتوحة ، معتدلة ووديمة .. وربما أنكرنا هذه الكلمات الشاعرة في مجال قد لا يسمح بها ، وقد نحار في العثور على مقابل للكلمتين الإسليتين اللتين تفيدان بحرفيهما « أتران الرقة » . ولكن

سواء آثرنا الرقة أو المرونة أو الوداعة ، فالمعنى المقصود هو القدرة على الاتجاه نحو الموجود وتركه يوجد وينكشف ، مع الحفاظ في نفس الوقت على التحجب الأصلى وصونه ونقله إلى وضوح التعقل ، دون أن يفترن هذا بأى قنوط من جانب الانسان أو تغل عن ماهيته الحقبة التى تقوم على الافتتاح للموجود . فالاعتدال أو المرونة والوداعة التى نتحدث عنها تدع للفلسفة أو بالأحرى للمفلسف أن يبقى هو نفسه ، أن يظل قريبا من الموجودات الأخرى بغير أن يحاول تغييرها أو تشويهها أو اقتحامها بالتصف والقوة والاختصاب . ولا شك أن كلمات كالرقة أو الوداعة أو اللين ترتش عليها ظلال الرحمة والكرم والحنان والإحساس التى تتميز موقف المفلسف من الموجود بكليته . ولعل هذا أن يذكرنا بعجالة هيدجر الشهيرة يرددها فى كثير من كتاباته : « الإنسان هو راعى الوجود وحامى بيته » . .



ويلقى المؤلف فى الفصل الثامن نظرة أخيرة على مشكلة الحقيقة والفلسفة ، ويمجد هجومه على الحس السليم الذى يعلن ضيقه بطبيعة الفلسفة وأسئلتها وإشكالاتها منذ بداياتها الأولى ثم يهتدى برأى « كانت » فى ماهية الفلسفة ومحتها الباطنة ، ويورد أحد نصوصه التى تشهد على إيمانه بكرامة الفلسفة وأصالتها ، وجهده فى الدفاع عنها وإتقازها من سطحية أصحاب الفهم العام واستبعاد بعض الكتاب والمفكرين الذين يحسبونها مجرد « تعبير » عن الحضارة . لقد كان « كانت » - على الرغم من وقوعه فى أسر التراث الميتافيزيقى ومن موقفه القائم على الذاتية - عميق الحكمة كالمهد به فى نظريته إلى

طبيعة الفلسفة « حارسه قوانينها الخاصة » ، وكان أصيلاً في حرصه على احتفاظ الفلسفة بمهيتها ، والعودة بها إلى الحقيقة الأصيلة التي يقوم عليها السؤال الفلسفي .

ونأتي في نهاية هذا الفصل فنجد المؤلف يلخص المسائل الأساسية التي عرضناها على الصفحات السابقة وجمعها حول هذا السؤال الأساسي : « ألا يجب أن يكون السؤال عن ماهية الحقيقة في نفس الوقت وقبل كل شيء هو السؤال عن حقيقة الماهية » ؟ - ربما أوجت صيغة السؤال بال تكرار والتلاعب الحاذق بالألفاظ . ولكن الواقع أنها أبداً ما تكون من هذا . فهي تريد أن تحمي في نفس القارئ جذوة السؤال الأساسي الذي حرك التفكير في هذه الرسالة بأكملها ، كما تحرص على البعد عن وضع تبيجة « جاهزة » بين يديه . ان المفكر الحقيقي لا يقدم لقارئه ثمرة بحثه على طبق فضي أو ذهبي ، وإنما يحاول أن يشاركه في الجهد المبذول في غرس البذور ورعاية الأشجار وانتظار الثمار . إن همه هو إحياء الأشكال في نفس القارئ وعقله ، وحثه على البقاء في محنة السؤال . لأنه في النهاية هو الممتحن والمسئول . وهل هناك ما هو أولى بالسؤال والمذاب والانتظار من مشكلة الحقيقة ؟ هل هناك من هو أولى بالبحث عن حقيقة الوجود من ذلك الكائن الذي يهتم - وحده - بالسؤال عنه وترقب أنواره والوصول - عبر جسوره - إلى طبيعته الحققة وإنقاذ

وجوده الأصيل من بعار الزيف التي تفرقه صباح مساء ١٩

هكذا ينجم هيدجر رسالته ختاماً لا يخلو من التواضع الكريم حين يؤكد أنها « تساعد على التأمل » في قضية الحقيقة . وحسبه أنه ابتعد بنفسه عن الإجابات السهلة التي يتلف عاينها أصحاب الحس السليم ، وأنه لم يعرض على شيء حرصه على إثارة السؤال ..

* * *

حقيقة الفن

كان من الطبيعي أن تدور جهود هيدجر حول قطبي الوجود والحقيقة اللذين تغذى منهما شعلة تفكيره . فنحن نجد بعد كتابه عن الوجود والزمان ورسائله عن ماهية الحقيقة عدة دراسات تشع من نفس النواة ذات الشطرين ، أو تدور حولها كالسكهارب في قلب الذرة . انه بوضوح حقيقة الفن في دراسته عن « الأصل في العمل الفني »^(١) (١٩٣٥) ، ويتحدث عن إنسانية الإنسان في رسائله عن النزعة الإنسانية (١٩٤٦) ، كما يتحدث عن الحقيقة — أو بالأحرى الأليثيا بمفهومها اليوناني — في دراسته عن ماهية التقنية (١٩٥٣) وعن ماهية اللغة (١٩٥٧) وموضوع الفكر (١٩٦٤) . ولما كان المجال لا يتسع لتناول هذه الدراسات كلها بالتفصيل ، فسوف نحاول أن نقدم معالمها الأساسية بإيجاز شديد .

يفسر هيدجر ماهية الفن والعمل الفني بوجه خاص من خلال فهمه « للأليثيا » أو الحقيقة كما أرادها اليونان بمعنى العجلى والفتح والظهور

(١) تعرفت هذه الدراسة في كتابه « متاحف » (أودروب مسدودة) سنة ١٩٥٠ لدى الناشر فيكتور بوكولسترمان في مدينة فرانكفورت ، من ص ٧ إلى ص ٦٨ . وتجد عرضاً قيميا لهذا المقالة الهام في كتاب فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، للدكتور زكريا إبراهيم - الفصل العاشر ، ص ٢٥٨ - ٢٧٣ ، القاهرة ، دار مصر للطباعة ، ١٩٦٦ - كما تجد له ضمناً أميناً في كتابي مسودة الحكمة ، تحت عنوان حذاء فان جوخ ، ص ٢٩٤ ، دار الكاتب العربي ، ١٩٦٧ .

من طوايا التعجب والخفاء . ونود أن نسير هنا أيضاً على المنهج الذى التزمنا به فى الصفات السابقة من التقيد بنصوص الفيلسوف نفسها ، على الرغم مما نجده فيها ويجده القارئ من صعوبة وجفاف ! ويدور « الأصل فى العمل الفنى » حول الحقائق التالية :

- ١ — ان حقيقة الوجود « تحدث » فى العمل الفنى .
- ٢ — ان « وضع » العالم و « إنتاج الأرض ملحقان أساسيان من ملامح العمل الفنى الذى يتم فيه « النزاع » بين الأرض والعالم .
- ٣ — ماهية الحقيقة تكمن فى هذا النزاع الأسمى الذى يدور حول « الوسط المنفتح » الذى فيه يكون الوجود ويعود إلى نفسه .
- ٤ — ان ما يظهره العمل الفنى هو الجمل فيه . والجمال هو أسلوب وجود الحقيقة أو كينونتها .
- ٥ — الحفاظ على العمل الفنى من ناحية المعرفة هو معايشة « الهول » أو « الرهبة » من الحقيقة التى تحدث فيه .
- ٦ — الفن كله — بوصفه « أحداث » حقيقة الوجود بما هو موجود والكشف عنها وتجليتها هو فى ماهيته شعر (بمعناه الواسع من الإبداع والإنشاء) .

تبدأ الدراسة بالسؤال عن الأصل الذى يستمد منه العمل الفنى طبيعته وماهيته كعمل فنى . فهى لا تستغرق فى التأملات والخواطر المعتادة عن جمالياته ، وإنما تتجه مباشرة إلى السؤال المحدد عن ماهيته . اننا جميعاً

مبتفقون على أن الفنان هو الذى يبدع العمل الفنى . فهل هو الأصل فيه ؟
 ألا يصح القول من ناحية أخرى إن إبداع العمل الفنى هو الذى يجعل
 الفنان فناناً ؟ أليس معنى هذا أن الفنان هو أصل العمل الفنى ، كما أن
 العمل الفنى هو الأصل فى الفنان ؟ ولكن أليس الفن نفسه هو الأصل فى
 الفنان وعمله على السواء ؟ ألا ينبغي علينا أن نسأل أولاً عن ماهية الفن ؟
 إن الإجابة على هذا السؤال تحتم علينا الرجوع إلى الأعمال الفنية . فهل
 وقعنا إذن فى الدور الذى يحذرنا منه المناطقة ويأباه الحس السليم ؟ ولكن
 هذا الدور لا مناص منه فى مواجهة هذه المشكلة بكل أطرافها . فلا بأس
 من الاعتراف به ، ولا غنى عن تحميله والتمسك به . لست هنا بصدد الدور
 الذى ينهانا عنه المناطقة ، لأننا لا نستنتج شيئاً ولا نبرهن على شيء ، وإنما
 نحاول أن نتيح رؤية هذا الذى نسميه العمل الفنى والكشف عن حقيقته .
 فلا ضير إذن من السير فى دائرة تمتد بنا من العمل الفنى إلى الفن ، ومن
 الفن إلى العمل الفنى ..

وأول طريق نسلكه إلى العمل الفنى هو النظر إليه من جهة «شيليته» .
 فما هو الشيء^(١) .

لو حللنا تحديدات الشيء المعروفة لوجدناها تنحصر فى الشيء بوصفه
 جوهرأ أو موضوعاً حاملاً للصفات والكمولات ، أو بوصفه وحدة تؤلف
 بين المعطيات الحسية المتنوعة ، أو مادة تشكلت من خلال الصورة .

(١) راجع ان شئت مقالاً لى بهذا العنوان فى كتابى «مدرسة الحكمة» ، ص

ولهذا فإن لدينا « الشيء الخالص » كما تقدمه لنا الطبيعة ، و « الشيء —
الأداة » كما أنتجها الإنسان ليستخدما الإنسان ، « والعمل » بمعنى العمل
الفنى ، والواقع أن هذه الفروق المختلفة لن تساعدنا كثيراً فيما نحن بصدده
من فهم ماهية العمل الفنى وحقيقته ، كما لن تساعدنا صيغة الشكل والمضمون
التي يكثر حولها الجدل . وكل ما سنخرج به منها هو أن العمل الفنى
« شيء » ، وأننا ننساق فيها مع تيار الميتافيزيقا في محاولاتها المختلفة لفهم
الوجود والتفكير فيه ابتداء من « شيئته » . فلنتحدث تاريخ هذه الميتافيزيقا
ولنحاول البحث عن طريق جديد ! (وإن يكن طريقاً شاقاً أشبه بطريق
جعا عندما سألوه عن أذنه !) .

يبدأ هيدجر أول خطوة على هذا الطريق بالسؤال عن طبيعة الشيء —
الأداة . وهو يوضح سؤاله بالتأمل فى لوحة الخداء للرسام الشهير فان جوخ .
فاللوحة توحى بالكثير : بعناء الفلاح وتمبه ، بهوموه وجهده وإصراره .
هنا نجد هيدجر يستعيد تحليلاته السابقة للأداة فى « الوجود والزمان »
ويضيف إليها . إن ماهية الأداة تكمن فى استخدامها ، كما تكمن فى
إشارتنا إلى « عالمية » العالم الذى نعيش فيه ، ووجودنا مع الآخرين
الذين صنعوا هذه الأداة أو الذين يستعملونها . ولكن الأمر لا يقف عند
هذا الحد . فاهم ما تدل عليه الأداة ، هو الاطمئنان إليها والاعتماد عليها .
وهذا يؤدى بنا إلى العالم الذى نحيا فيه ، وإلى الأرض التى هى جزء من
هذا العالم . هل تتحقق هذه الوظيفة فى كل أداة ؟ هل هناك أدوات متميزة
دون غيرها ؟ لنصرف النظر عن هذه الأسئلة ولنعد إلى لوحة الخداء !

انها تجعلنا ننفتح على عالم الفلاح بكل ما فيه من صبر وعناء ، وهي لا تكفى بهذا بل تجعلنا أيضا ننفتح على الأرض التي « تحضر » أيضا من خلاله^(١) .

لعل هذا الطريق الجانبي الذي بحثنا فيه عن الأداة لم يكن بعيداً كل البعد عن طريق العمل الفني . فقد تأملنا لوحة فان جوخ لنعرف منها طبيعة هذه الأداة التي صورها لنا الفنان ، فإذا بها تكشف لنا عنها من حيث هي موجود محدد . والكشف هنا مرادف للإظهار . فالعمل الفني يكشف عن موجود معين في حالته التي هو عليها . وهذا الكشف يعود بنا إلى المعنى الأصلي « للألمنيا » أو الحقيقة من حيث هي لا تحجب . ولهذا لن يدهشنا الآن أن يقول هيدجر :

« ان الحقيقة تحدث في العمل (الفني) ، وذلك حين يتم فيه تفتح الموجود من حيث ماهية وحالته التي هو عليها^(٢) » .

حقيقة الموجود تحدث في العمل الفني ، أو تضم نفسها فيه بالفعل . هذا الوضع الذي يتطوى على معنى الصيرورة والفاعلية مرادف كما قلنا « للإحضار »

(١) يبدو أن فكرة « الأرض » ظهرت عند هيدجر في هذه الفترة من سنة ١٩٣٥ عندما ألقى محاضراته الكبرى عن هيدلبرج وفسر فيها قصيدته « جرمانيا » و « الراين » وتناول مشكلة العلاقة بين الشعر والفلسفة . راجع إن شئت كتابي عن هيدلبرج ، دار المعارف بالقاهرة ، ١٩٧٤ - ومحاضرة هيدجر وماهية الشعر في ترجمة أستاذنا الدكتور عثمان أمين أو الأستاذ فؤاد كامل .

(٢) الاصل في العمل الفني ، ص ٢٥

و « الإظهار » . ولا بد لنا الآن من تتبع هذه الظاهرة التي تظهر نفسها بنفسها ، إذا أردنا أن نصل إلى ما يميز العمل الفني عن الأداة والشئ الخالص ، وإذا كان العمل الفني « وضعاً » للحقيقة أو إحداثاً وإظهاراً لها ، فكيف نفهم معنى الحقيقة وعلاقتها بماهية العمل الفني ؟

هنا يلجأ هيدجر إلى تقديم أنموذج جديد لعمل فني آخر . وهو يختار المعبد الإغريقي القديم تعبيراً عن الحب المتأصل في نفسه لكل ما شاده اليونان أو فكروا فيه . وإذ كُنّا في المثل السابق (حذاء الناح) قد رأينا كيف يعكس العمل الفني صورة الأداة ويظهر وظيفتها وماهيتها من حيث هي . وجود ، فإن المعبد لا يصور شيئاً ولا يعكس أى شئ . ومع ذلك فإن أمراً هاماً يحدث فيه : « إن المعبد هو الذى ينظم ويجمع حوله وحدة تلك المسالك والعلاقات التي يكتسب فيها الميلاد والموت ، والنفقة والنعمة ، والانتصار والمار ، والصمود والانهيار — صورة الكائن الإنسانى ومصيره »^(١) .

هذه العلاقات التي يذكرها هيدجر في العبارة السابقة هي ما نسميه باسم « العالم » . في هذه العلاقات يحيا البشر وتتم مسيرتهم في عصر معين نحو قدر مرسوم : وهي التي تعدد سبيلنا إلى فهمهم ومعرفة رؤيتهم لعالمهم ونظرتهم إلى أنفسهم .

ولكن المعبد لا « يظهر » طبيعة العالم وحده . فقد شيد بناؤه في مكان

(١) نفس المرجع ، ص ٣١ .

محدد . ووقوفه هناك — أو ما بقي منه من أطلال — هو الذى يظهر المكان نفسه . وإن شئنا الدقة فهو لا يظهر المكان أو المحل الذى وضع فيه ، وإنما يظهر « الفيزيس » أو « الأرض » التى يتأسس عليها كل مكان . وليست الأرض ولا العالم بمجموعة من الأشياء والكائنات وضمت بجانب بعضها البعض ، ليسا موضوعاً يمكن أن نراه ، وإنما هما — إن صح هذا التعبير — إطار غير موضوعى نلتزم به وننتفتح فيه على الوجود ونقدم الشهادة على طبيعته فهمنا له : وما بقيت مسالك الميلاد والموت ، والبركة واللعنة تضمنا فى الوجود ، وحيثما تمت القرارات الحاسمة فى تاريخنا فأخذناها على عاتقنا أو تخليتها عنها ، أو تجاهلناها ثم سألنا عنها — هناك يكون العالم »^(١) .

العالم إذن أسلوب محدد للانفتاح ، يعبر عن علاقات البشر بالوجود وفهمهم له ولشركائهم من البشر وللآلهة .. إلخ فى عصر معين أو مرحلة محددة من تاريخهم . ولما كان العالم هو المجال الذى يتم فيه الانفتاح ، وكان العمل الفنى « يقيم عالماً » ، ففى إمكاننا القول إن « العمل الفنى يفتح انفتاح العالم »^(٢) أو أنه — بعبارة أبسط — « هو الذى يظهر هذا الانفتاح على حقيقة العالم والوجود .

هذه الخاصية الأساسية فى العمل الفنى مقترنة بخاصية أخرى ، وهى الإنتاج . وليس المقصود هنا بالإنتاج ما نعنيه عادة من إنتاج الأدوات

(١) الاصل فى العمل الفنى ، ص ٢٣ .

(٢) الاصل فى العمل الفنى ، ص ٣٤ .

من مادة معينة تختفى حتما لكي تظهر الوظيفة التي صنعت من أجلها هذه الأدوات المخصصة للاستعمال . وإنما المقصود به هو « إظهار » المادة التي صنع منها العمل الفني ولا يمكن أن يقوم بدونها (فالتمثال من حجر ، والصورة من أصباغ وألوان ، واللحن الموسيقي من ذبذبات صوتية .. الخ) ولو هدنا بالذاكرة إلى المعبد الإغريقي لوجدناه لا يكتفى بإظهار الأحجار التي شيد بها ، بل يظهر كذلك الأرض (الفيزيس) التي جاءت منها هذه الأحجار . وهو يظهر الأرض ، بمعناها الواسع ، أى البحر ، والصخر ، والسماء ، وأشجار الزيتون وكل ما يمكن أن يتصل بها . هذا « الإظهار » الذى يحققه العمل الفني لا يمكن التفسير فيه إلا من ناحية الإنتاج الذى تحدثنا عنه . وهو ليس بإنتاج شىء جديد أو شىء مثير غير عادى أو إنجاز تقنى ، وإنما هو الإنتاج الذى يحررنا لكي ننتفع على هذه الأرض التي نعيش عليها ونتحرك فوق أديمها ونسكنها ، الأرض التي يظهرها هذا المعبد ويحافظ عليها ويخرجها من حال الانطواء والانغلاق . انه ينطوى فى الأرض ويخرجها فى نفس الوقت من الانطواء . وبهذا نصل إلى هذا المبدأ : « ان وضع العالم وإنتاج الأرض ملحقان أساسيان من ملامح العمل الفني »^(١) وبهذا يستقر العمل الفني فى ذاته ، ويكتفى بذاته ، ويميز عن الشىء والأداة جميعاً . غير أن استقراره ليس سكوناً ميقاً ، وإنما هو المهدود الذى ينطوى على الحركة ، وشهادة على ذلك التوتر الحى الذى

(١) الاصل فى العمل الفني ص ٣١ .

علمنا هيزاقليطس أنه كامن في سكون القوس ! إنه توتر النزاع والصراع بين العالم والأرض ، بين الانفتاح والانطواء ، والظهور والاحتجاب . وليس العمل الفنى — مهما تكن غرابة هذه القفزة الشعرية ! — سوى لليدان الذى يدور فيه هذا النزاع ، وليس هذا النزاع بين الانفتاح والانطواء والظهور والاحتجاب إلا تعبيراً عن حقيقة الوجود نفسها .

ولهذا تم الدورة ويرجع هيدجر إلى ما قرره من أن حقيقة الوجود تحدث في العمل الفنى ، وكأننا لم نبحت في حقيقة العمل إلا لكي نصل إلى الحقيقة نفسها . وكأننا في هذه الرحلة كلها أشبه بالفارس الذى قطع المسافات الشاسعة بحثاً عن الجواد الذى كان يمتطى ظهره ! مهما يكن من شيء فإن هذه التأملات حول العمل الفنى سعدفنا إلى التفكير في ماهية الحقيقة ، وستجعلنا نراها كذلك رؤية جديدة . وطبعاً أن يرجع هيدجر إلى الأفكار الأساسية التى عرضها في محاضراته عن ماهية الحقيقة ، وأن يؤكد أن « الأليثيا » (اللاتحجب) هى أكثر الأشياء تحجباً (ص ٤٠) وأنها هى السر والغمز نفسه . ولكى يكون مبدأ التقاطع هو معيار الحقيقة والصدق ، ولكى تعبر القضية عن التوافق بين المعرفة والشيء ، فلا بد أن يسبق ذلك ظهور الشيء نفسه ، وانفتاح الوجود للإنسان والإنسان الموجود ، ولا بد أيضاً أن يسود الانفتاح - علاقة الإنسان بشريكه الإنسان - ولا نريد أن نكرر ما قلناه عن ماهية الحقيقة ، بل نكتفى أن نحفظ منها - في سياق بحثنا عن حقيقة العمل الفنى - بخاصية الظهور والانفتاح والإنارة والتجلى التى لا تنفصل جميعاً عن الخفى والمتمعجب والانغلاق

والانطواء ، كما نحفظ منها يكون الحقيقة لا تنفصل عن اللاحقيقة ، وأنها صراع بين الإنارة والإظلام ، والتعجب واللاتعجب ، وهو صراع يوضع فيه الإنسان ويتعرض له على الدوام : « فإهية الحقيقة في هذا الصراع الأصلي الذي يتم فيه الكفاح لا تنزاع ذلك الوسط المفتوح الذي يكون فيه الوجود ومن خلاله يعود إلى نفسه » (ص ٤٣) هذا الصراع أو النزاع في قلب الحقيقة نفسها بين الإنارة والتعجب يقربنا من ذلك الصراع الذي يدور في قلب العمل الفني بين العالم (الإنارة والافتتاح) والأرض (التعجب والانطواء) .

لنسأل الآن : أين يمكن أن نثر على هذا الصراع ؟ والجواب قدمناه من قبل : في العمل الفني . ففيه « تحدث » الحقيقة ويتم الصراع بين قطبيها أو جذريها الأصليين . أيكون العمل الفني هو « المسكن » الوحيد ؟ بالطبع لا . فهناك « أماكن » أخرى يماين فيها الإنسان هذا الصراع القدرى الذي تتفتح فيه حقيقة الوجود بكليته ، كالتضحية في سبيل الآخرين ، وتأسيس دولة أو حياة جماعية ، والتفكير نفسه عندما تصبح الحقيقة هي مشكلته الرئيسية وشغله الشاغل . والمهم أن نتذكر ما أكدناه من قبل من أن عنصرى العمل الفني — وضع العالم وإنتاج الأرض — هما اللذان يؤلفان طرفي هذا النزاع الأصلي الذي يتم فيه الكفاح من أجل تجل (لا تعجب) الوجود بكليته ، أى من أجل الحقيقة . (ص ٤٤) نقول الحقيقة — لا حقيقة موجود أو شيء بعمينه يمكن أن يمر عنه العمل الفني

أو يعكسه أو يحاكيه كما تقول نظرية المحاكاة التقليدية. ولا يقضى ظهور هذه الحقيقة الكلية إلا في الأعمال الفنية الخارقة التي يصح عليها القول بأنها صنعت عسراً وعبرت عن روح شعب أو جيل : « ان ما يظهره العمل الفني هو الجميل فيه . والجمال هو أسلوب وجود الحقيقة أو كينونتها . » (ص ٤٤) وغنى عن الذكر أن هذه العبارة تضع حداً للخلاف التاريخي الطويل الذي يتلخص في هذا السؤال : هل هناك علاقة بين الجمال والحقيقة أم أن الجميل ينبغي أن يستبعد من مجال الحق ؟ والعبارة تبين بوضوح أن الجمال أسلوب من أساليب مختلفة لتجربة الحقيقة ، وأنه ليس هو الأسلوب الوحيد .

هكذا يكون هيدجر قد وجه المشكلة الجالية وجهة جديدة . فبدلاً من أن يسأل عن الحقيقة ابتداء من الفن والعمل الفني ، كما فعل الكثيرون من فلاسفة الفن ولا يزالون يفعلون ، نجده قد عكس السؤال وأخذ يبحث عن ماهية الفن والعمل الفني ابتداء من ماهية الحقيقة التي « تتجسد » فيه أو « تكون » وتظهر من خلاله . ولهذا نراه يقول : « لما كان من طبيعة الحقيقة أن ترتب أمرها » في الوجود ، لكي تصبح بذلك حقيقة ، فإن الاتجاه إلى العمل شيء كامن في ماهية الحقيقة ، وهذا تعبير عن إمكانية متميزة للحقيقة بجعلها توجد في (قلب) الوجود نفسه . » (ص ٥٠) وكما نجح الإبداع في إظهار انفتاح الوجود أو حقيقته ، كلما كان هذا الذي أبدعه عملاً فنياً . والفنانون والأدباء والمعلمون لم يفعلوا شيئاً غير هذا . فأعمال رمبرانت أو سيزان أو كافكا تظهر إمكانية هذا الانفتاح ، وتجعلنا

نرى الوجود في ضوء جديد غير مألوف ، هو باختصار نور الحقيقة التي لا بد أن يفتح فيها حتى يمكننا أن نراه . ولعل هذا أن يكون هو المقصود بالمبارة الخامسة التي ذكرناها في صدر هذا الحديث من الحفاظ على العمل الفنى . فليس المراد به أن نحمله من القلف أو نصونه في مكان أمين - وهو أمر واجب بطبيعة الحال ! - بل إن العمل الفنى يغير علاقتنا بالعالم والأرض ، وينتشلنا من مستنقع العادة وينزعنا من سأم المألوف والمعتاد . وتتم صدمة هذا التحول في العمل الفنى نفسه . وواجبنا ألا نتجاهله أو نهون من شأنه أو نقابله بالصمت ، بل نجربه ونعانيه كأشد ما تكون التجربة والماناة : ان الحفاظ على العمل الفنى من ناحية المعرفة هو معايشة « الهول » أو « الرهبة » من الحقيقة التي تحدث فيه (ص ٥٥) ، والتغافل في باطن الانفتاح الذى يحدث في هذا العمل . ولا شك أن هذا التغافل وتلك المعايشة يطلبان من الإنسان مسلكا خاصا يتيح له - بالفعل والإرادة - أن يجرب الانفتاح ويهب نفسه لنور الحقيقة حين يتكشف عن وجهها الحجاب .. ولا شك أن هذه التجربة شيء مهول ورهيب .. لأن الذى يظهر فيما ليس هذا الوجود المعتاد أو ذاك ، بل الوجود بكليته ، وإن شئت فحقيقة الوجود نفسه . ولهذا تتطلب من الإنسان - وهو بطبيعته كائن متفتح متجاوز لنفسه باستمرار - غابة الصمود والاحتمال والاتزان في مواجهة الحدث القريب الهول الذى لا شك في أنه سيغيره

ويحوّله من الأعماق .. وهل يغير الإنسان شيء كما تغيره تجربة الحقيقة ؟
 وهل يقدر شيء على تحويله كما يقدر العمل الفني الذي يظهر الحقيقة ؟
 وهل يمكن أن يدهشنا الآن هذا التعريف الذي يقدمه هيدجر للفن بأنه
 « الحفاظ الخلاق على الحقيقة في العمل الفني » ؟ وهل يمكن أن نرفض
 وصفه لحدوث الحقيقة - أو بالأحرى إحداثها وإظهارها وتفحصها -
 بأنه شعر . : « إن الفن كله - بوصفه إحداث حقيقة الموجود بما هو
 موجود - هو في ماهيته شعر . » (ص ٥٩) .

لقد كان الشعر دائماً وسيطاً بين السماء والبشر . فلم لا يكون العمل الفني
 حلقة الوصل بين الإنسان والحقيقة ؟

ليس المقصود بطبيعة الحال أن ترتد كل الفنون إلى الشعر الذي نعرفه
 ونميزه عن الفثر ونختلف حول طبيعته وخصائصه ومفهومه ، وإن لم نختلف
 في وقعه الغنائى على الوجدان . وإنما المراد بالشعر أن يكون الإبداع في
 مختلف الفنون هو السبيل إلى تحرير الحقيقة وتجليتها والكشف عنها .
 ولا شك أن لكل فن سبله المختلفة عن غيره في تحقيق هذا الكشف
 والانفتاح . ولا شك أيضاً أن لكل عصر فنه أو فنونه ، أى أسلوبه في
 « تأسيس » الحقيقة وتصويرها والتعبير عنها .

كان هيدجر يريد أن يعرفنا بماهية العمل الفني ، فإذا به يزيدنا علماً
 بماهية الحقيقة ! كنا ننتظر منه أن يكشف لنا عن ماهية الفن ، فإذا به
 يعود بنا إلى ماهية الحقيقة كما تظهر في العمل الفني . أليكون بهذا المقال
 قد خطا أول خطوة على طريق « العودة » إلى الحقيقة الأصلية التى ينطلق

— ١٩٢ —

منها لتفسير اللغة والفكر والإنسان .. الخ على نحو ما فسر الفن؟ أيتكون
بهذا قد غير طريقه الأمل الذى جعله يبحث فى وجود الإنسان تمهيداً للبحث
عن معنى الوجود بوجه عام؟

هذا هو الذى حدث بالفعل .

لقد بدأ طريق العودة إلى حقيقة الوجود . فلنحاول الآن أن نصحبه
على هذا الطريق ، بقدر ما يسمها الجهد ونسعدنا الأنفاس؟

* * *

حقيقة الإنسان

كتب هيدجر رسالته المشهورة عن النزعة الإنسانية (١٩٤٦) زدا على خطاب وجهه اليه المفكر الفرنسي جان بوفريه الذي زاره بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية وتوطدت وشائج الصداقة بينهما منذ ذلك الحين . والرسالة تدور حول هذا السؤال : ما هي إنسانية الإنسان وكيف نفكر فيها ؟
 أنتصر النزعة الإنسانية — كما نفهمها عادة — على السؤال عن الإنسان والاهتمام به ؟

كان كتيب سارتر عن « الوجودية نزعة إنسانية » قد صدر في ذلك الحين في باريس ، وكان سارتر — قبل محاولاته الأخيرة الاقتراب من الماركسية — لا يزال على خلافه مع الماركسيين الذين أرادوا احتكار النزعة الإنسانية ، فجاء سارتر ليؤكد لهم أن الوجودية هي الإنسانية الحقة . واغتنم « بوفريه » الفرصة لسأل فيلسوف الوجود الأكبر : ما هي النزعة الإنسانية ؟ أي يمكن أن نضفي على هذه الكلمة معنى جديداً ؟ ويرد عليه هيدجر بسؤال مضاد : وهل هناك ضرورة تدعو إلى هذا ؟

بهذا بضمناً في قلب المشكلة : كيف نفكر في ماهية الإنسان ؟
 ربما أوحى سؤال هيدجر المضاد بأنه لا يكثر بالبحث عن ماهية

الإنسان . ولكن الواقع غير هذا . فهو يشك في كل محاولة لتحديد ماهية الإنسان بالاعتماد على المفهوم التنقيضى للنزعة الإنسانية التى تضمنه فى مركز الوجود . صحيح أن مثل هذه المحاولة هى أقرب شئ منا وأيسره علينا . وهى كذلك نفس المحاولة التى قامت على أرض الميتافيزيقا وتحققت على مدى تاريخها . ولكنهما ليست بأنسب الطرق المؤدية إلى فهم حقيقة الإنسان .

أين نجد النزعة الإنسانية ، ومن من الشعوب والحضارات تمثلها لأول مرة؟ لا شك أنها ظاهرة رومانية خالصة ، نشأت عن التقاء الرومان بالثقافة الاغريقية فى عهدها الأخيرة . وليست « النهضة » التى تمت فى إيطاليا فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر إلا بعثاً للنزعة الرومانية ، أى للنزعة الإنسانية القائمة على فكرة « البابدايا » أو التربية الاغريقية . والدليل على هذا أن النظرة إلى الروح الاغريقية المتأخرة كانت نظرة رومانية ، وأن « الإنسان الرومانى » الذى بعثه عصر النهضة كان بعثاً الطرف المقابل « للإنسان البربرى » (بالمعنى الأصل الذى كان يطلق على سائر الشعوب دون الاغريق وسلالاتهم من الرومان) ، كما كانت « البربرية » المنسوبة للشعوب القوطية فى العصر المدرسى الوسيط مرادفة لكل نزعة غير إنسانية . وقد كان من الضرورى أن يستند هذا المفهوم التاريخى للنزعة الإنسانية على دراسة الإنسان ، وأن يرتبط بالرجوع إلى العصور القديمة وبعث علومها وفنونها ونصوصها ، ومحاكاة الروح الاغريقية بوجه خاص محاكاة خلافة . وهذا هو الذى حدث على

سبيل المثال مع النزعة الإنسانية التي قامت في ألمانيا في القرن الثامن عشر ودعا إليها رجال من أمثال فنسكلمان وجوته وشيلر .

بيد أن هذه الصورة التاريخية للنزعة الإنسانية ليست هي الصورة الوحيدة . ففي عصرنا الحديث نزعة أخرى تهتم بالإنسان دون أن تمد جذورها في أرض الثقافة اليونانية والرومانية القديمة ، وتمثل بوجه خاص في الماركسية وفي وجودية سارتر . ونقد كان من الضروري أن يختلف مفهوم النزعة الإنسانية باختلاف المذاهب والمصور ، لأنه إذا كان المقصود منها أن يتحرر الإنسان ليسترد إنسانيته ويجد فيها قيمته وكرامته ، فلا بد أن يختلف معناها باختلاف المعنى الذي يفهمه كل منها من حرية الإنسان وطبيعته .

من الواضح أن هيدجر ينتقد هذا التصور التاريخي للنزعة الإنسانية والأساس الميتافيزيقي الذي يقوم عليه ، فما هي الخاصية التي تميز الإنسان في هذا التصور ؟ أنها العقل ؟ الذي يمكن له من المعرفة والفعل ، ويضع له الأهداف ويهيئه لتحقيقها بمختلف الوسائل والأساليب العملية والنظرية .

وما الذي يأخذه هيدجر على هذا التصور العقلي ؟ لم لا يرضه ؟

من المعروف أنه لم يكف طوال حياته عن « تمحدي » تاريخ الميتافيزيقا

(١) Ratio بمعنى ملكة الحساب والتقدير والتفكير المنطقي السليم بأساليبه « الأدائية » المختلفة .

والدخول معها في حوار مستمر ومحاولة الرجوع بها إلى « أساسها »
الذي نسبته أو قصرت في التفكير فيه . ولهذا فإنه يرفض هذا التصور
لأنه يقوم على تفسير ميتافيزيقي محدد للإنسان ، ولأن هذا التفسير لم
يفهم من ناحيته الميتافيزيقية ولم يتم التفكير فيه على نحو كاف . وليس
معنى هذا أنه يريد أن يضع تفسيراً جديداً يحل محل التفسير القديم -
وإلا كانت المسألة كما يقول هيدجر مسألة « وضع » لا يزيد في مشروعيتها
عن أى وضع آخر ولا يقل عنه - بل معناه أنه يبحث في كل هذه
الأوضاع والتفسيرات عن « مضمونها » الذي لم يزل يحفظه من والتفكير
المتعمق الأصيل .

ما الذي يريده هيدجر من « مشروعة » أو تجربته التي استعان فيها
بشجيرة المفكرين الأوائل قبل سقراط ، وراح يلتمس عندهم منبع
الاندهاش وأصل التفلسف ونور الوجود ؟ وكيف نعاين هذا النور الذي
كان لا يزال حياداً قبل أن تنشأ الميتافيزيقا على يدي أفلاطون وأرسطو
فيخبرو بريقه وبقيد في قوالب المنطق ؟ وإذا كانت الميتافيزيقا القديمة
لا ترضيه ، فهل يلتمسه لدى الميتافيزيقا الحديثة التي توصف منذ عهد
ديكارت بأنها ميتافيزيقا ذاتية ؟ وأين نجد ذلك « البعد » الذي ييسر
لنا فهم الوجود ، ويحرره ، ويظهره ؟ وهل يمكن أن يظهر الوجود إلا
الذات أو كائن ينفتح عليه ويعرض لنوره ؟ لقد تحدث أفلاطون عن
الظهور ، وكانت نظريته عن إدراك الوجود عن طريق « الفكرة » أو

« المثال »، هي إدراكه من خلال منظره ومظهره^(١) دون حاجة إلى افتراض مفهوم « الذات »، التي يظهر لها . هل نرجع إلى السؤال عن شروط المعرفة التي تحصلها الذات ، على نحو ما فعلت الفلسفة « الترنسندنتالية » عند كانت وأتباعه ؟ إن الذات عند هذه الفلسفة هي المحور والمركز . وكل ما ليس ذاتيا فهو موضوع عليها أن تدركه وتحقق موضوعيته . لقد كان التحول الذي تم في هذه الفلسفة بعيد الأثر على الميتافيزيقا الحديثة . ولكنه لم يكن التحول الوحيد في تفسير الوجود وأسلوب ظهوره . فقد سبقته ولحقته تحولات عديدة ، سواء في العصر القديم والوسيط ، أو الحديث والمعاصر ، كما أنه لن يكون هو التحول الأخير . ونحن لانملك حرية التصرف في أمثال هذه التحولات ، ولا نستطيع أن نحدثها بمحض إرادتنا ، لأنها جزء من تاريخ الميتافيزيقا ، أى من تاريخ الإنسان الغربي وقدره . وأقصى ما نقدر عليه هو محاولة التفكير فيها . ولهذا كان تفسير هيدجر لتاريخ الميتافيزيقا منذ بدايتها عند أفلاطون إلى نهايتها عند نيتشه ، تفسيرا لتاريخ الإنسانية الغربية نفسها : وأهم ما في هذا التفسير أن الميتافيزيقا لم تضع هذه التحولات المختلفة في تفسير الوجود موضع السؤال . وإنما كانت دائما تضع تفسيرا محددّا تعدّه التفسير الحقيقي الوحيد ، إلى أن يأتي التحول الجديد ومعه تفسير جديد .. ويكفى أن نستعرض « شريط » هذه التفسيرات

(١) وهذا هو المعنى الأصلي لكلمة « ايدبا » Ideas اليونانية التي تأتي من كلمة أيدوس Eidos التي تدل على المنظر أو المظهر المرئي . راجع « نظرية أفلاطون عن الحقيقة » من النصوص الواردة في هذا الكتاب .

« لوجودية » الموجود — لا للوجود نفسه ! — من المثال (الايداليا)
 الأنلاطوني والفاعلية (الانيرجيا) الأرسطية والموجود المخلوق (في الفصر
 الوسيط) إلى الذات (ديكارت وكانط) والمونادة (ليبنتز) والروح
 المطلق (هيجل) وإرادة القوة (نيتشه) . ولا يتسع المجال لمناقشة قضية
 الميتافيزيقا وتاريخها ورأى هيدجر في ضرورة قهرها ، إذ يكفيننا الآن
 أنه يطرح هذا السؤال : ما الذي م في كل هذه التحولات ؟ أو بعبارة
 أخرى ما هو النور أو « الانارة » التي « حدثت » في كل مرة وظهر على
 ضوئها الموجود دون أن يتساءل الفلاسفة عن حقيقةها أو يتفكروا فيها ؟
 انهم جميعاً قد فكروا في « الموجود » ولم ينقبهوا إلى الوجود نفسه الذي
 ظهر في كل هذه التحولات واحتجب في نفس الوقت أثناء ظهوره . ولهذا
 فقد أصبح التفكير في الوجود نفسه والتحولات المختلفة التي طرأت على
 « إنارته » هو المهمة الملقة على عاتق كل فكر أصيل ، كما أصبحت
 الضرورة تقتضي أن يكون هذا الفكر غير - بنافزيقى .

ولكن ما علاقة هذا كله بإنسانية الإنسان ورسالة النزعة الإنسانية ؟
 لقد عرفنا أن الانارة مرتبطة بالانفتاح أو الانفجاح ، وهذا الانفجاح
 لا يمكن تصوره بغير الإنسان (أو الآنية) التي هي في صميمها « تواجد »
 أو « تغارج » أو « تعرض » لنور الوجود . هذا هو ما أكدته « ماهية
 الحقيقة » ، وأوضحته الدراسة السابقة عن الأصل في العمل الفني عندما
 اعتبرت « الوسيط المنير » الذي يدور فيه النزاع من أجل الحقيقة . وهذا

هو الذى ستبرزه النزعة الانسانية التى ستفكر فى الإنسان على ضوء علاقته بالانفتاح على إنارة الحقيقة ونور الوجود . فهى ان تفكر فى إنسانية الانسان من ناحية أفعاله وإجازاته ، ولا من جهة نشاطه السياسى أو سلوكه الاجتماعى ، وإنما ستفكر فيها كما قلنا من خلال علاقته بالانارة. ان الانسان هو الكائن الوحيد الذى وهب القدرة على الانفتاح لها بحكم وجوده نفسه الذى وصفناه « بالواجد »^(١) . وهو كذلك الكائن الذى فرضت عليه مهمة الحفاظ عليها . ولهذا يمكن القول بأنه هو حارسها وراعياها . وتؤكد إنسانية الإنسان عندما يقوم بهذه المهمة ويحققها بكيانه وفكره ، وتلنى وتضيق عندما يفكر لها ويعجز عن القيام بها . ولهذا نجد هيدجر يقول فى بداية رسالته إن الفكر يحقق علاقة الوجود بماهية الإنسان . وليس ما يحققه الفكر إلا تجربة الانارة والصمود لها والتعبير عنها باللغة . عندئذ تصبح اللغة هى « بيت الوجود » ، أى المكان الذى تجعل فيه الانارة تجلياً أصيلاً ، بينما تظل فى العادة خافية أو منسية لأنفسنا لا ننتبه فى حياتنا اليومية إلا إلى الوجودات التى تظهر فى نورها . ولا شك أن إدراك هذه الإنارة أمر عسير ، لأنها ليست « موضوعاً » يمكن التعبير عنه باللغة التى درجت على وصف الموضوعات المألوفة . كما أنها ليست موجوداً كسائر الوجودات التى تظهر لنا ويسهل علينا إدراكها ، وإنما هى ذلك الذى يجعل تجربة الوجود أمراً ممكناً .

(١) أو *existence* - E - راجع ما سبق قوله عن هذا المصطلح فى الفصل الخامس بماهية الحقيقة وفى نص المحاضرة نفسها .

مهمة الفكر إذن تنحصر في التعبير عن الانارة بالكلمة ، والحفاظ عليها ، وتيسير السبل إلى إدراك ماهيتها . ولعل هذه الفكرة هي التي حركت هيدجر ودفعته منذ البداية للسؤال عن الوجود والحقيقة .

ما هي العلاقة بين الإنارة والوجود ؟

ان الانارة هي الوجود ، بقدر ما يقيس لنا إدراكه وفهمه فهما غير مباشر ولا موضوعي . وهذا هو الذي تعبر عنه هذه الرسالة حين تقول : « ان الفكر يسمح للوجود بأن يستولى عليه كذا يعبر بالقول عن حقيقة الوجود . والفكر هو الذي يحقق هذا السامح » . فحقيقة الوجود هي هذه الانارة التي « تحدث » وتحمل علاقتنا بالوجود وتبقى عليها . وبهذا نشهد الحقيقة نفسها تحولاً حاسماً في مفهومها ووظيفتها . فلم تعد تحديداً يتعلق بالوجود « وينطبق » عليه ، وإنما أصبحت هي « اللاتحجب » أو الانارة التي لا تفكر في الوجود إلا على ضوءها بل نجعلها مرادفة له . ربما يعمل هيدجر مسئولية الارتباك الذي تقع فيه عند الاطلاع على هذه المصطلحات المختلفة من وجود وإنارة وحقيقة ولا تحجب (أليثيا) في مؤلفاته المديدة . ولكن لعل الرجل عذره . فهي قد صحت طريقه الطويل في التفلسف ، كما أنه كان دائماً « على الطريق » إليها . ومع ذلك نستطيع أن نقول الآن — بعد اكتمال دائرته الفكرية — إنها جميعاً تعبر عن شيء واحد وتجربة واحدة . والأهم من المصطلحات بطبيعة الحال هو تحقيق هذه التجربة وبذل الجهد المتصل في سبيلها .

ونسأل الآن : ما هي العلاقة بين الوجود وبين ماهية الإنسان الذي

وصفنا وجوده بأنه « تواجد » ؟ ان الوجود نفسه هو « العلاقة » .
و « الموضع » الذى تسكون فيه حقيقة الوجود « وترتب نفسها » فيه هو
الإنسان أو « الآنية المتواجدة » على حد تعبير هيدجر : « ان التعرض
لإنارة الوجود هو الذى أسميه بتواجد الإنسان . والإنسان وحده هو الذى
يختص بهذا الأسلوب فى الوجود . والتواجد المفهوم بهذا المعنى ليس هو
الأصل فى إمكان العقل فحسب ، وإنما التواجد هو ذاك الذى تحفظ فيه
ماهية الإنسان منشأ تحديده » .

كلام عسير بغير شك . ولكنه يبين التحول الذى طرأ على وجهة نظر
الفيلسوف بعد « الوجود والزمان » فأصبحت أوسع وأشمل . لم يعد
« التواجد » مجرد جهد يبذله الإنسان لى يصل إلى هويته أو وجوده
الأصيل عن طريق « شروعه » على إمكانياته ، بل أصبح هو التعرض
لإنارة الوجود والانفتاح عليها . هذه الإنارة لم يعدتها الإنسان ولم يخلقها
بإرادته وفعله ، وإن كانت وراء كل خلق أو فعل . وتدور رسالة النزعة
الإنسانية حول وجود الإنسان أو بالأحرى تواجده ، أى حول فهم
الإنسان بوصفه كائناً متميزاً عن سائر الكائنات الحية بعلاقته بالوجود .

بهذا تفتتح لنا أبواب المجال الذى يمكن فيه تحديد ماهية الإنسان .
وبهذا يكتسب من القيمة والكرامة أضـمـاف ما أعطته إياه النزعة
الإنسانية . ان إنسانه الآن مستعده من قربه من الوجود ، وفكره
منصب على الانفتاح الحادث فى التاريخ ، أى على حقيقة الوجود : « ان
الفكر ليفعل فى أثنا تفكيره . وربما كان هذا الفعل هو أبسط الأمور

وأسماءها في نفس الوقت ، لأنه يتعلق بعلاقة الوجود بالإنسان .

ومن الطبيعي بعد كل ما قلناه أن تكون اللغة مرتبطة بالوجود . فاللغة تعبر عن تجربة الوجود . والفكر والشعر — كما سنرى بعد — لا يهتمان بشيء قدر اهتمامهما بذلك الانفتاح الأساسى على الحقيقة . وإذا كنا في العصر الحاضر أسرى الفهم التقنى أو المنطقى للفكر ، فإن هذا يزيد من مشقة الجهد الذى علينا أن نبذله للاقتراب من الأفق الذى يحاول هيدجر أن يهذبنا إليه . صحيح أن المطلق يعلمنا فن التفكير السليم ، ولكنه إن يعلمنا كيف ننكر ولا ما هو الفكر . وأقصى ما يمكن أن نعرفه من المنطق هو "تفسير التقنى أو «الأداتى» الذى يتحكم اليوم فى حياتنا العملية ولا يبدو أن يكون تفسيراً ميتافيزيقياً محدوداً للفكر انحدر إلينا من السفسطائيين وأفلاطون ولم تتوقف أبداً الصناعات الماهرة عن تهذيبه وتنقيحه . وعندما يسير الفكر صوب نهايته ، بائتمامه عن عنصره ، نجده يروض هذا النقص بأن يجعل من نفسه تقنية وأداة للتعليم ، ومن ثم يؤكد نفسه فى برامج التدريس ونظم الحضارة وتصبح الفلسفة بكل بساطة أسلوباً فنياً للشرح والتفسير انطلاقاً من أسعى العلل والأسباب»^(١) . ولهذا يحاول هيدجر أن يعيد الفكر إلى عنصره ، أى يلمسه السباحة من جديد فى بحر الوجود الذى استعيد منه قوته وطاقته وأصالته فى فجر الفلسفة ! وإن شئنا الدقة قلنا إنه يعيد الوجود إلى الفكر لى يستولى عليه ، ويزوده بالقدرة والطاقة ، ويعرفه بجوهره الذى نسيه وغفل عنه فى غمرة

(١) علامات على الطريق ، ص ١٤٨ وما بعدها .

انشغاله بالموجودات . بهذا يتم التحول الذى ننتظره من التفكير الفلسفى الحق ، وبقيصر القصور السائد منذ القدم . فبدلاً من أن نفكر فى الوجود - وهذا بالطبع هو واجبنا المحتوم - نحاول أن يفكر الوجود فهنا ، أن يصبح الفكر شيئاً « يحدثه » الوجود بعد أن يسلم له نفسه وبنفتح عليه بكل طاقته وبنصت لندائه ويقف منه موقف التلقى والخلوع . وليس التفكير فى الإنارة والأسلوب الذى أنارت به عند هذا الفيلسوف أو ذاك الشاعر ، فى هذا العصر أو غيره ، سوى نوع من الإنصات لنداء الوجود ..

لن نحاول إذن أن نفهم الإنسان باعتباره « ذاتا » تفسر الموجود من حولها تفسيرات مختلفة - كما فعلت النزعات الإنسانية على اختلافها - بل سنسبر فى الاتجاه الآخر ونجتهد فى فهم ماهية الإنسان من ناحية الوجود نفسه كما نجتهد فى فهمها من خلال علاقة الإنسان به . وسيكون علينا أن نتغلب على مجال الميتافيزيقا - أو نهربها ونفقدناها - لأنها وإن تكن قد فسرت فى وجود الموجود - أو موجوديته - فقد عجزت عن إدراك الفارق الاسامى بينهما ، ولم تسأل عن حقيقة الوجود نفسه ، ولا سألت عن العلاقة الحميمية بين ماهية الإنسان وبين الحقيقة . وسيكون علينا أن نفكر فى الوجود الذى نعيش دائماً فى قربه وجوانده ، والذى يتربنا من الموجودات كما يقربنا من أنفسنا . وليس هذا الوجود كما قلنا إلا « الإنارة » التى لابد من افتراضها حتى يتسنى للموجود أن يظهر كما يتسنى لنا أن نلتقى به . وسنخطئ لو تصورنا أن هذه هى الغاية ونهـاية

المطاف ، لأن مهمتنا ستبدأ في الواقع من هذه « المعرفة » — إن جاز لنا أن نسميها بهذا الاسم — التي ستمكننا من النظر إلى ماهية الإنسان على ضوء الانارة التي تحدث في التاريخ . ولا شك أن هذه الانارة قد تغيرت أساليب ظهورها وتجليها باختلاف الفلاسفة والمصور والشعوب . وكانت مهمة الإنسان دائماً أن يتحملها ويواجهها ، صمد لها وينفتح عليها ، لا أن يصطنعها أو يخلقها من العدم . لقد كانت — كما يقول الفيلسوف — قدراً . وما قدر على فرد أو شعب لا يلزم فرداً أو شعباً آخر كل الالتزام . فهل آن لنا أن نفكر في وجودنا والانارة التي سطع بريقها في طرفات تاريخنا ؟ هل نأمل أن نحتشد ونجتمع لتتحمل قدرنا ونواجه مصيرنا ونعرف حقيقتنا بمد أن طال الرقود والركود ، والتقصير والنسيان ؟

حقيقة اللغة

الشعر والفكر واللغة . هذا هو المجال الذي بقي علينا أن نستكشفه على هدى الحقيقة ، وبنعمة نورها وتجليها . فلعلنا أن نجد فيها الإنقاذ من المحنة التي تهدد تاريخنا المعاصر ، أو لعلنا أن نشارك بأنفسنا في هذا الإنقاذ ..

والكلام عن الشعر والفكر واللغة يحتاج الرجوع إلى دراسات هيدجر المتعددة وشروحه المختلفة لنصوص الشعراء ، ابتداء من « الوجود والزمان » إلى « الأصل في العمل الفني » ، و « هلدلين وماهية الشعر » ، وتفسير بعض قصائد هذا الشاعر الكبير مثل « العودة » ، و « إلى الأقارب » و « كما في يوم عيد » و « ذكرى » فضلا عن بعض أشعار « رلكه » و « تراكل » وجثورجه . ولما كان هذا أكبر من أن يتسع له المجال ، فسوف نكتفي ببعض ما جاء في كتابه « على الطريق إلى اللغة »^(١) ونتناول بوجه خاص محاضراته عن ماهية اللغة وتفسيره لقصيدة « الكلمة » للشاعر ستييفان جثورجه .

يقول هيدجر في مقدمة محاضراته الثلاث عن « ماهية اللغة » إن هدفه هو « الدخول في تجربة مع اللغة » . وليس معنى هذا بطبيعة الحال أن نقوم بتجارب على اللغة أو نجمع معلومات عنها ، كما يفعل علماء اللغة وما

(١) على الطريق إلى اللغة ، بفولنجن ١٩٥٩ ، ص ٢٧٠ .

بعد اللغة ، بل معناه أن ننتقل إلى علاقتنا باللغة ، ونفكر في « سكننا في اللغة » ونستوضح طبيعة شيء يتعاقب بصميم وجودنا . وهو يؤكد فضلا عن هذا أن سؤاله عن ماهية اللغة لا يذهب مسالك الميتافيزيقا الحديثة التي تنقيد بها بحوث « ما بعد اللغة »^(١) . فهذه البحوث هي ميتافيزيقا السهرة التقنية التي تنشر سلطانها على جميع اللغات لتشغيل أداة التواصل والاعلام التي تصل بين السكواكب المختلفة ..

علينا إذن أن نحيا تجربة اللغة بحيث تعبر عن نفسها بنفسها ، فاللغة تتميز بأننا نعيش فيها ونألفها دون أن ننتقل لها في المادة أو نحاول تركيز أبصارنا عليها . فكيف نخرج من هذه الحال ونفكر في ماهيتها ؟

إننا جميعا نزرع إلى بيت أو قصيدة من الشعر نستشهد بها حين نقاوم مواقفنا في الحياة أو نعجز عن التعبير عن مكنون مشاعرنا . فالشعراء أصحاب الرؤية . وكلماتهم لآلئ بحر التجربة البشرية . وكمن أليات قليلة كشفت — كالبرق الخاطف — عن خبرة أجيال طويلة ، وكمن خلصت — في حكم قليلة — ما عجز الفلاسوف عن قوله في مجلدات ضخمة (ولقد طالما لجأ الفلاسفة أنفسهم إلى صور الشعر ورموزه وتشبيهاته واستعاراته حين انطلقوا إلى بحال الفكر الخالص وعجزت أجنحة الرؤية والعيان عن

(١) هي اللغة التي تنصب على دراسة لغة أخرى (طبيعية كانت أو فنية مصطنعة كاللغات النطقية أو نظرية علمية محددة) بحيث تكون اللغة الأخيرة متميزة عن اللغة التي هي موضوع دراستنا وهذه اللغة البعدية تضم نظريات بعدية عن الخصائص البنائية والدلالية والصورية لغة التي تدرسها ولهذه النظريات أهمية كبرى في تطور السيميائيات والعقول الحاسوبية .

التحليق إليه . كذلك فعل أفلاطون عندما غادر أرض الحس والمحسوس في رحلته إلى عالم المثل ولم يستطع أن يعبر عن تجربته الفكرية المجردة بمثال الخير — وهو أسماها جميعا — إلا بالصورة والرمز . ورمز الكهف ورمز الشمس والخط كلها تعبير عن عجز اللغة حين يصمد الفكر إلى أفق مرتفع فوق الأشياء والموضوعات المرئية والمحسوسة ، فتكبو كذلك جياد اللغة . التي خلقت بطبيعة استعمالها لوصفها ومخاطبتها — عن اللاحاق به .

ويبدو أن التفكير في ماهية اللغة قد ألجأ هيدجر كذلك إلى التماس العون من الشعراء .. لا لأن علاقتهم باللغة علاقة متميزة فحسب ، بل لأنهم أقدر من غيرهم على التعبير عنها . وكما ذهب إلى هيلدرلين ليستوضحه عن ماهية الشاعر والشعر ، نجده يتجه إلى الشاعر الرمزي ستيفان جنورجه ^(١) (١٨٦٨ — ١٩٣٣) 'يعترف على علاقته باللغة . وهكذا يحل قصيدة « الكلمة » التي كتبها الشاعر سنة ١٩١٩ ونشرها بعد ذلك في ديوانه « المملكة الجديدة » :

معجزة من بعيد أو حلما

جلبته إلى طرف بلادى

وانتظرت حتى تجد ربة القدر ^(٢) المظلمة

(١) ارجع لمن شئت الى الجزء الثانى من كتابى عن ثورة الشعر الحديث لتجد فيه بعض قصائد هذا الشاعر ونبذة عن حياته وأعماله . الفاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢ م ٢٤٣ — ٢٤٧ ، ٣٨٠ — ٣٨٢ .

(٢) أوبرة الامن الجرمانية نورنه .

في نبعها اسماً تضيفه عليه -
 عندئذ أمكنني أن أقبض عليها بقوة
 وهي الآن تزدهر وتسلع نافذة في عظامي ...
 وقد بما حركني الشوق الى رحلة طيبة
 ومى جوهرة تربة ورقية
 فتشت (١) طويلاً ثم جئتني بالخبر :
 « لا شيء هنا يرقد في الأحاق »
 هنالك أفلتت من بين يدي
 وما كسبت بلدى السكز أبدا ...
 ففعلت وقلبي محزون هذا الزهد :
 إن تنكسر الكلمة لا يوجد شيء .

تحدث القصيدة في أبياتها السقة الأولى عن قوة الشاعر وقدرته .
 فهو يملك موهبة الرؤية والبصر بكل مدهش وعجيب . وربة القدر في
 الأساطير الجرمانية هي التي تهب رؤيته الاسم ، نعمة منها هدية . والكلمة
 هي التي تظهر الموجود أمام الشاعر أو أمام غيره من الناس . والأسماء
 هي التي تمكنه من الاحتفاظ برؤاه ، كما تساعد هذه الرؤى على التفصح
 والازدهار . هنا نبلغ قمة الفعل الشعرى . فالبيت السادس يقول : « وهي

(١) أى ربة القدر .

الآن تزدهر وتسطم نافذة في العظام » . ويشير بهذا إلى أن الأسماء هي التي « تحضر » الأشياء وتمدها بالوجود والثبات .

وفي الأبيات الستة الأخيرة يحدثنا الشاعر عن تجربة مختلفة . فهو لم يحمل معه شيئاً من بعيد ، وإنما رجع من رحلته الطيبة ومعه شيء قريب : جوهرة ثرية رقيقة . ما الذي نهمه من هذه الجوهرة ؟ ربما كانت هي الجوهرة التي تظهر وجود الشاعر نفسه . ولكن ربة القدر تفتش في نهمها فلا تجدها اسماً : لقد استطاعت قبل ذلك أن تجد لكل موجود اسماً ، فما الذي يميزها الآن عن العثور على اسم لهذه الجوهرة ؟ أن تكون شيئاً لا وجود له ؟ ولكنها جوهرة . والجوهرة شيء غالي ونفيس ، موجود من نوع مميز . وحين تغيب الكلمة تختفي الجوهرة وتفلت من يد الشاعر . هذا الغياب يشير إلى وظيفة أخرى للكلمة ، إلى أسلوب آخر من أساليب وجودها . فهي لا تقتصر على إضفاء الاسم على الموجودات ، وليست مجرد بدتمتد بالاسم إلى ما نتصور وجوده ، بل هي قبل كل شيء ذلك الذي يهب الوجود ويضفي الكينونة .

تنتهي القصيدة بهذين البيتين :

فتملست وقلبي محزون هذا الزهد :
إن تنكسر الكلمة لا يوجد شيء .

فكيف نفهم هذه النهاية ؟ ما الذي يزهد فيه الشاعر أو يصد عنه ؟ وما الذي تعلمه هنا من جديد ؟ أنه شيء يتعلق بالرأى الذي كان يؤمن به

من قبل عن العلاقة بين الشيء والكلمة . لقد تعلم الآن أن يتغلب على هذا
الرأى السابق . والتغلب ينطوى فى نفس الوقت على وعد . فالكلمة تبدو
له الآن فى ثوب جديد : انها شئ نلتى تضمنى على الشئ وجوده وتحافظ عليه .
عرف الشاعر أنه حارس الكلمة ومدبرها . وإذا كانت تجربته قد
انتهت بالاختفاق ، اذا كانت ربة القدر قد عجزت عن العثور على كلمة تسمى
بها تجربته الجديدة ، فلا يجب أن نفهم من هذا انها تجربة سلبية خالصة ،
أو أنه خرج منها مائداً كل كنوزه . لقد تعلم الزهد والصد والتغلب على
عقيدته السابقة ، ولكنه تعلم شيئاً لم يكن يعلمه عن سلطان الكلمة وقدرتها .
والأسى الذى يشعر به على ما فقده ، وضاع منه ، يحمل فى طياته وعداً بما
يدخره المستقبل من حضور الغائب واقتراب البعيد . ولعل هذا الاحساس
بالأسى أن يكون هو المسيطر على هيدجر نفسه ، فهو الاحساس « بزمن
الحنة » الذى عبر عنه هلدريخ ببيتته المعروف : « لم الشعراء فى الزمن
الضنين ؟ » حين افترق أولئك الذين يؤسسون بالكلمة « ما ببقى » . وإذا
كان الوجود قد احتجب عنا نوره ، فإن التفكير فى هذا الاحتجاب
والاحساس العميق به يمكن أن يكون إبداعاً بظهوره ووعداً بحضوره .
وموقف هيدجر من الميتافيزيقا يوضح ما نقول . فتاريخها فى رأيه هو زمن
نسيان الوجود . وطبيعى أن تفكير هيدجر لا يلغى هذا الزمن ببساطة ،
وإنما يحاول أن يشمرنا بغياب الوجود عنه ، وبأننا نعيش فى زمن لم يفكر
به فى هذا الغياب تفكيراً أصيلاً ، حتى يمهّد لامكان التحول الذى لا
يستطيع أحد أن يتنبأ به وعده .

ما علاقة هذا بحديث هيدجر عن اللغة ؟

ما شأنه بما يقوله عن قدرة الكلمة ؟

الحق أن المشكلات التي يثيرها ليست مجرد مشكلات للبحث ، وإنما هي وعاء يضم تجربته الأساسية ، ويقدم من خلاله رؤاه عن الوجود - كما فعل في بحوثه عن العمل الفني ومشكلة التقنية وشروحه لنصوص الفلاسفة وقصائد الشعراء . . الخ . انه يريد أن يستمع إلى نداء اللغة . واللغة هي لغة الوجود . ولا بد أن نتحدث اللغة إلينا ، أن تعبر لنا عن ماهيتها : « فإهية اللغة هي لغة الماهية » . ولأن تنسئ لنا تجربة اللغة حتى يحدث هذا . وخير ما يعمد لهذا الحدث أن نحس بجوار الشعر والفكر ، ونتمكن من السكن في هذا الجوار . صحيح أن المفكرين قد قدموا لنا أفكاراً قيمة عن اللغة ، وان الشعراء قد أبدعوا آيات لغوية رائعة ، غير أن ماهية اللغة لم تعبر عن نفسها عند احد منهم ولا في أى مكان بوصفها لغة الماهية . فما تقوله اللغة نفسها بخفى عادة وراء ما يقال من خلالها . وربما كان السبب في هذا أنها تغمسك بالأصل الذى انحدرت منه وتأتى على ماهيتها أن تظهر . وربما كان السبب أيضاً أننا لم نفكر بعد تفكيراً أصيلاً في الشعر والفكر ، وهما الأسلوبان الميزان في القول ، ولم نحاول أن نلتصمهما حيث ينبغى أن يلتصما ، أى في الجوار الذى يؤلف بينهما .

ونعود إلى تفسير قصيدة جثورجه عن الكلمة . فهمى لا تقتصر على القول بأن هناك علاقة بين الشيء (الوجود) والكلمة ، بل تزيد عليه أن

الكلمة هي التي تساعد الشيء على الوجود وتحفظه . انها هي التي تجعل الشيء شيئا ، وما وصفناه بالعلاقة بينهما هو في الحقيقة أقرب إلى « التمكين » .
فالكلمة هي التي تمكن الموجود من الوجود وتسكفه له .

فلذا ان الشعر والفكر يربط بينهما الجوار . فما هو العنصر المشترك بينهما ؟ انه عنصر اللغة نفسها . واسكننا جميعا نعلم ان الشعر غير الفكر . هذا ما يشهد به الحس الضميم ولا ينكره هيدجر . وإذا كان الشاعر والمفكر ، والعالم ورجل الشارع يستخدمون لغة واحدة أو عنصر واحد ، فإنهم يختلفون مع ذلك أشد الاختلاف تهما لاستخدام الكلمة في الشعر أو الفكر أو العلم أو الحياة اليومية . وربما أوحى الهمنا تفسير قصيدة جثورجه أننا لسنا جوار الشعر والفكر ، اذ كان الفكر هو طريقنا الى فهم ما يقوله الشاعر . ولكن المسألة أعقد من هذا . فهذه المحاولة التي قمنا بها بعوزها ادراك الجوار في ذاته . اننا نقيم حقا في اللغة ونتمخض منها سكنا لنا ، ولكن الاحساس بهذا المقام والسكن من أصعب الأمور . واذا كان هذا السكن هو الذي يحدد ماهية الانسان ، فإن العودة إلى ما يسميه هيدجر « مقر الوجود الانساني » هو الواجب الأسمى عليهما ، وهو الذي يتجه اليه بكل جهده وفكره . ولا ينبغي أن نتصور هذا « المقر » « مكانا ثابتا » لا يبرحه الانسان ، بل لا بد من اعتباره المكان أو المجال الذي تتفتح فيه امكانياته الأصيلة التي عرفناها عند الحديث عن تحليل الآنية في « الوجود والزمان » . ولا ينبغي أيضا أن نفهم هذه العودة بمعنى الرجوع للقديم ، فهذا شيء تأباه تاريخية الانسان كما يأباه التكوين الزماني للوجود نفسه .

هذه «الرجمة» إلى مقر الوجود الانسانى والماهية الانسانية تقابل ما نلسه اليوم من «تقدم» فى ماهية الآلة مقابلة الضد لل ضد . ومابقى الانسان على جهله بقوام ماهيته وأساسها ، فسيظل كل تقدم فى السيطرة الآلية والتقنية أمرا مشكوكا فيه ، لأنه سيقس تقدمه بمدى تحكمه فى الطبيعة لا بمدى معرفته وحقيقته أو بالطبيعة نفسها بما هى كذلك .

ولكن ما هى هذه الجوهرية التى يحملها الشاعر معه ؟ كيف نفهمها ؟ ما معنى هذا الرمز ؟ ولماذا تعجز ربة القدر عن ايجاد اسم لها ؟ ان هيدجر يقترح علينا أن تكون هذه الجوهرية هى الكلمة نفسها . هنا يعرف الشاعر حدوده التى لا يصح أن يتخطاها . فهو يفتش فى « وطن الشعر » عن كلمة تسمى الكلمة فلا يعثر عليها . أيمكن أن يساعده الفكر ؟ إن الكلمة ليست شيئا . عنها نبحت بين الأشياء عن الكلمة . والكلمة لا « تكون » بالمعنى الذى « تكون » به الأشياء والموجودات . ومع ذلك فكينونتها متميزة عن كل الأشياء .. ولهذا لا يجوز لنا أبدا - من الناحية الموضوعية البعثة - أن نقول عنها إنها تكون ، والأولى أن نقول : انها تعطى^(١) .

انها تعطى بمعنى العطاء والاهداء . ولكن ما الذى تعطيه ؟ الجواب بسيط : انه الوجود . وهى لا تعطيه بالمعنى الذى كان مفهومها فى المصور الوسطى من أن الله أو الكلمة هى التى تخلق الموجود . بل بالمعنى الذى

(١) الطريق إلى اللغة ، ص ١٩٣ - ويلاحظ أن الكلمة الألمانية فبدا أيضا أنها توجد

Es gibt

فهمناه من قبل من « الانارة » التى تعجلى فيها الموجودات وتظهر ، دون حاجة منها الى خلقها وإيجادها .

ونقترب الآن من فكرة الجوار بين الشعر والفكر ، ونحاول أن نفهمه من خلال اللغة نفسها : « فالإنسان لا يكون إنسانا الا بقدر ما يبدت لنداء اللغة ، وبقدر ما يستخدم للغة وللحديث بها » . هذه العبارة تغير محور الارتكاز الذى عرفناه حتى الآن (فقد تحدثنا عن علاقة الماهية بالإنسان ووصفنا اللغة بأنها سكنه ومقامه الذى يحيا فيه دون أن ينتبه اليه أو يتفكر فى أمره ، فهو أبعد شئ عنه وان كان أقرب به اليه . وها هو ذا الإنسان يتوارى قليلا لى تبرز اللغة الى مقدمة المسرح (وهى — إن صح هذا الطن — تخاطبنا كما يخاطب الممثل أو الراوية جمهور المتفرجين فى المسرحيات الملحمية (أو المسرحيات التى أصيبت بوباء « الموضة » دون أن يكون لها من الملحمية أدنى نصيب) لى تقول لنا : لقد درجتم على اعتبار اللغة أداة اتصال وتوصيل ، وظننتم أن اللغة وسيلة تستخدمونها . ولكن ما رأيكم — دام فضلكم (— فى أنكم مخطئون فى حتمها وحق أنفسكم (ان اللغة يا سادة هى التى تستخدمكم . تعلموا إذن أن اللغة هى التى تستخدم الإنسان — وعليه أن يطيعها وينصت إليها (— لا الإنسان هو الذى يستخدمها — وربما ثار أحد المتفرجين فنهض غاضبا من مقعده — كما يحدث كثيرا فى مسرحيات هذه الأيام (— وصعد الى خشبة المسرح وصاح : ما هذه الا هاته ؟ إنك أنت الذى تجعل منها شيئا . ما عسى أن تكون هذه اللغة التى تريد منا أن نخدمها ونكون فى طاعتها ؟ أرجعتم بنا الى نظرية الأصل

الساوى للغة وما فيها من خزعبلات عفى عليها الزمن ودفنها العلم ؟ ولكن « الراوية » ان يستسلم بهذه السهولة . سيحافظ على دوره ولو حاول المفرجون كلهم أن يرحلوه من مكانه ! وها هو ذا يقول في تودة لميق به ان ماهية اللغة هي القول . والقول ^(١) - في اشتقاقه الأصلي من اللغات الهندو - أوروبية التي تجهلونها ويعرفها المؤلف (- بمعنى الإشارة والدلالة . وهو يعنى كذلك الاظهار . والاظهار - وهذا ما لا تعلمونه أيضا - مرتبط بانارة الوجود التي تحرر وتعطى ، وتمنع وتخفى . فما الذى تعطيه وتمنعه ، ما الذى تظهره وتجببه ؟ انه العالم . وهذا شيء غير جديد على من درس « الأصل في العمل الفنى » لذا قلنا فيه إن العمل يظهر حقيقة الوجود ويجببها ، يعطيها ويمنعها . هكذا يمكننا أن نقول - سواء فهمتم أم لم تفهموا - ان ماهية اللغة هي : لغة الماهية . وهى عبارة او تأملتها . وهى وعشتموها حولتكم من الأعماق ..

فالماهية في الشطر الأول من العبارة غيرها في الشطر الثانى . إنها في الأول تأتى اجابة على السؤال عما هي . واللغة هنا هي الموضوع الذى نبحث من ماهيته عن طريق مفهومنا وتصورتنا عنه ، بحيث نستطيع أن نجيب على من يسألنا « ما هو » . وهذا يعود بنا إلى الأبيات الستة الأولى من قصيدة « الكلمة » ، كما يرجع بنا كذلك الى مجال التصور الميتافيزيقى

(١) يحاول هيدجر ان يرجم بالقول Sagen الى كلمة Sago و Saga وهى الحكاية الخرافية المأثورة - دون أساس تاريخى - عن خوارق الابطال فى آداب الشعوب الشمالية .

التقليدى . أما الماهية فى الشطر الآخر من العبارة فهى التى ستأتى بالتحول
المنتظر . لأنها ستنتقلنا من ميدان التصور الميتافيزيقى الذى طال حبسكم فيه ،
الى مجال الفكر غير الميتافيزيقى الذى نريد أن نهدىكم اليه . هذا شئ
سيصدكم ويثير دهشتكم . ولكن أين الفكر الحقيقى الذى لا يصدكم
ولا يدهش ؟ ان الماهية الآن ليست الاجابة على سؤال عما هو الموضوع —
لأننا لسنا بصدد موضوع ولا شئ موضوعى — وانما تفيد معنى الحفاظ
والضمان والعطاء . فاللغة تهمنا ، وتوصل بصمم وجودنا ، وتحركه وتلمس
شفافه . واللغة تنغمى بهذا المعنى الماهية التى تحرك وتمنح . ما هو هذا الذى
يحرك ويمنح ؟ إن أعمال هيدجر الأخيرة — وبخاصة محاضراته عن الشئ^(١) .
تسميه « الرباع » أى اتجاهات العالم الأربع من أرض وسما و من قانون
وسماويين فى علاقتهم ببعضهم البعض . ما صلة هذا باللغة ؟ ان اللغة هى
التي تحمل تفاعل هذا الرباع أو هذه الوجوهات الأربع أو هذا العالم . وفى
هذا التفاعل « يحدث » القرب . والقرب والقول أسلوبا للاظهار ، أى
أسلوبا « كينونة » اللغة واحضارها للموجودات من التهجيب الى النور .
تلك هى ماهيتها .

لا شك أن المتفرج الذكى قد تذكر الشاعر هلمدلين عند سماع كلمات
الأرض والسماء والقوانين والسمويين . وربما تذكر قصيدته الكبرى

(١) راجع كتاب السطور مقالا بعنوان : ما هو الشئ ؟ فى كتاب مدرسة الحكمة ،
القاهرة ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، ص ٢٨١ — ٢٦٣ .

« خبز ونبيذ » التى يقول فى نهاية المقطوعة الخامسة منها :
 هكذا الانسان ، حين تكون الثروة بين يديه
 ويؤثره الرب نفسه بالنعم والمدايا
 لا يفتن اليها ولا يراها .
 عليه أولا أن يتحمل ويقاسى ،
 لكنه الآن يسي أعز الأحباب الى نفسه ،
 ولا بد ان تفتتح الكلمات التى تدل عليه
 كما تفتتح الأزهار ^(١) .

وقد لمح هيدجر « الكلمة » - زهرة النعم كما يسميها هلدلين ! -
 أو الكلمات كما جاءت فى هذه القصيدة ففهم أنها هى « الجهة » التى تسمح
 للأرض والسماء وتدفق الأعماق وقوة الأعلى بأن تتقابل وتتفاعل . وفى
 هذا التفاعل كما قلنا يتم القرب والاطهار والاحضار ، أى يكون الوجود ،
 فليست اللغة شيئا تربطنا به علاقة فحسب ، بل هى - إن صح التعبير -
 سيدة العلاقات . . هى محرك العالم وكاشفة الوجود . وهى التى تعطى
 وتمنح ، وتحفظ وتحصى . وعلى الانسان أن يسكن فى بيتها ، ويحرسه
 ويرعاه . . .

ونخطيء لو تصورنا أن النطق فى اللغة نتيجة عملية فيزيولوجية وفزيائية

(١) راجع ان عشت كتابى عن هلدلين ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٤ ، مجموعة
 نوايخ الفكر الغربى ، ص ٢٢٨ .

ونفسية : « ان المنطوق المسموع من اللغة يحتفظ به في التوافق الذى يوفق بين جهات العالم الأربع أو رباعه الفريد ويجعلها تتفاعل وتتداخل » .
(ص ٢٠٨) .

كلام غريب كما قلت لكم . ولكن غرابته تأتي من تأصيله . فنحن ننظر الآن إلى أصل اللغة ، لا إلى استخدامها ووظائفها ، نتأمل ماهيتها التى « يكون » بها الوجود ، ولا نعتبرها وسيلة أو أداة ، نراها تمنح وتعطى وتحرر وتير ، ولا نراها قيذا يتحكم فينا طول العمر . هل تنهمون من هذا أنها قوة متعالية ؟ ولكن هذا هو الفهم الميتافيزيقى الذى نريد أن نحولم عنه إلى فكر الوجود . انها القرب السكامن فى قوى العالم الأربع ، أو هى « التجميع » الأصلى - إن شئنا أن نوافق هيدجر على تفسيره لكلمة اللوجوس عند هيراقليطس - وهى - كتجميع أصلى - ساكنة وبلا صوت . لأنها هى التى تنعم على الانسان بقول « يكون » و « يوجد » . لغة السكينة هذه هى لغة الماهية . ويمكننا أيضا أن نقول : لغة الوجود (بشرط ألا نفهم الكلمة الأخيرة بمعانيها الميتافيزيقية القديمة) والبيت الأخير من قصيدة « السكامة » يشير بوضوح إلى انكسار السكامة ، السكامة التى ألفناها وتعودنا عايشها ، كما يدعونا إلى فهمها والتفكير فيها من حيث هى سكيينة . ولن يمكننا أن نفهمها هذا الفهم الا اذا عرفنا أن الشعر والفكر متجاوران - والجار حبيب الجار (- وجوارهما فى اللغة التى تمنح القرب وتهديه . فاللغة تعبر . وهى بهذا التعبير تدل وتشير ، وتصل إلى

كل جهات الوجود ، فتظهر الموجودات أو تخفيها ، تديرها أو تسدل عليها الحجاب . والاظهار « حدث » ، لن يدركه الانسان حتى يستمع الى اللغة ويطيعها ، لأنها لن يسمح له بأن يعبر بها حتى يقف منها موقف الطاعة ، نفس الموقف الذى يقفه من نور الوجود . ان الانسان يحتاج إلى اللغة ، واللغة بحاجة الى الانسان ، وان لم تسكن صنيعة أو خاضعة لارادته ونشاطه اللغوى . والحديث الذى تحدثه اللغة بيبعد كل البعد عن تسلسل الأسباب والنتائج . انه الحدث الذى يمنح الانارة والانفصاح ، فيظهر الوجود ويتجلى ، أو يفيب ويحتجب .

وهذا الحدث أو هذا العطاء لا يمكن تفسيره أو فك رموزه . لأنه شئ أخير . تصطدم به النظرة ولا تعله . فهو الذى يعطى كلمة « يوجد » ويرد الوجود الى أصله .

هل عرفتم دين الانسان نحو اللغة ؟ أدريتم كيف تتيح له ان يعبر بها ، حين تتيح له « النور » الذى يظهر كل موجود ؟ أرأيتم أن « النطق » فى حقيقته « تطابق » مع قول اللغة وحدثها ؟ وأن « اللغة تستخدم الانسان لكي ينطق بها فتقوله اللغة الساكنة ؟ » (ص ٢٦٠) .

هل أصبحتم مستعدين لمواجهة « الحدث » الذى يظهر ويحتجب ، ويتحول ويحولكم معه ؟ وهل تملكون القدرة على القرب من هذا الحدث لكي تكون لكم لغة أصيلة ؟ وهل يحسن شعراؤكم ومفكروكم الاستماع الى ندائها لكي يصبح الشعر فكرا والفكر شعرا ؟ أم تراكم مصرين على تحويل اللغة الى أداة تستهلك معكم كالثوب البالى ؟

حقيقة الفكر

هل انتهت الفلسفة وبدأ الفكر ؟

فلنحاول في هذا الفصل انطاعى أن نتلفت للوراء لننظر الى الفلسفة من حيث هي ميتافيزيقا آن أو ان تخليها و « العودة الى أساسها »^(١) ، ونطلع الى الأمام لنستشرف فكر الوجود الذى لم يعد ميتافيزيقا .. وسوف يساعدنا هيدجر نفسه على القيام بهذه المحاولة التى تراجع بها جهده الضخم الذى يشبه جبلا شامخا لم يستطع الباحثون — على وفرتهم — الصعود الى قمته واكتشاف كل شعباه . فقد ألقى في سنة ١٩٦٤ محاضرة تحمل هذا العنوان المثير : « نهاية الفلسفة ومهمة الفكر » . وقد نقلها الى الفرنسية جان بوفريه (الذى سأله عن مفهوم النزعة الانسانية ورد عليه برسالة التى تعدلنا عنها) وفرانسوا فيدييه ، وظهرت الترجمة الفرنسية سنة ١٩٦٦ في باريس في مجلد بعنوان « كيركجور حيا » يضم دراسات مختلفة عن المفكر الدنماركى الكبير . وأخيرا نشرت المحاضرة في كتاب عن قضية (موضوع) الفكر ظهر في سنة ١٩٦٩ بمدينة توبنجن .

(١) كما يقول عنوان المدخل الذى كتبته هيدجر وادعم به لمحاضراته الشهيرة : « ما الميتافيزيقا » وقد نقله الدكتور محمود رجب الى العربية ونشر في كتاب يضم محاضرات هيدجر الثلاث : ما الفلسفة ؟ ، ما الميتافيزيقا ؟ هلدلين وماهية الشعر ، بالاشتراك مع الاستاذ فؤاد كامل ومراجعة أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى ونقرته دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٧٧ — ٩٧ .

ما الذى يأخذه هيدجر على الميتافيزيقا بحيث ينبغى تجاوزها والرجوع الى أساسها الذى نسيته ولم تفكر فيه ؟ سؤال شغل هيدجر مدى حياته ، وأجاب عنه فى العديد من كتبه ومعارضاته ودراساته . وكان من الطبيعى أن يطور تفكيره فى هذا الموضوع ، شأنه فى هذا شأن كل كائن حى . ولعل هذه المحاضرة الاخيرة أن تبين لنا وجهة نظره التى استقر عليها .

« ان الميتافيزيقا تفكر فى الوجود بما هو موجود على طريقة التصور المؤسس »^(١) . انها تبحث عن أساس الوجود ، وتسمى هذا الأساس باسم الوجود . وهى تصورته تصورا لا غبار عليه حين ترى انه هو الذى يوجد الوجود أو يحضره ويعمل على اظهار كينونته . غير انها تصور هذا التأحيث كما تصور السبب والمسبب أو العلة والمعلول . لقد وصفته عبر تاريخها الطويل بأوصاف مختلفة أخطأت معناه الحقيقى فى كل مرة : فقارة يكون هذا الأساس هو الله بوصفه السبب الأسمى والأخير (سواء عند أرسطو أو فى العصر الوسيط) أو يكون هو السبب الترنسندنتالى أو الشارطى (كما نجده عند كانط شرطا لامكان التجربة أو بالأحرى لامكان قيام موضوعات التجربة) وتارة أخرى يكون هو الحركة الجدلية التى « يفيض » بها الروح المطلق نفسه (كما نرى عند هيجل) أو يكون تفسيرا لعملية الانتاج (كما نرى عند ماركس) أو ارادة للقوة وهى فى صميمها ارادة المزيد من الحياة التى تضع نفسها أو تبدعها حين تبدع القيم (كما

(١) موضوع الفكر ، توبنجن ، ١٩٦٩ ، ص ٦٢ .

نجد عند نيتشه الذي يرى هيدجر أنه يمثل نهاية الميتافيزيقا الغربية بعد أن سارت في طريق « الذاتية » إلى آخر مداه .

وإذا فالخاصية التي تميز التفكير الميتافيزيقي الذي يبحث عن سبب الوجود هي أنه يبدأ من هذا الوجود (أو الكائن) فيه؛ مصوره من جهة وجوده (أو كونه) ويعبر عنه تعبيره عن شيء ما قد عرف أساسه بالفعل .

ولكن هذا التصور الميتافيزيقي قد بلغ نهايته . فما هو المعنى المقصود من نهاية الميتافيزيقا أو الفلسفة ؟ ليس معناه بالطبع أنها توقفت أو انقطعت ، ولا يمكن أن نفهم منه أننا نلغيها ببساطة أو نستخف بشأنها . فالمقصود بنهاية الفلسفة أنها وصلت إلى الموضع الذي فيه يتجمع تاريخها كله في أقصى إمكاناته . بهذا تكون قد تمت . والتمام غير السكال أو الاكتمال . لأن المراد به أنها بلغت النهاية ، سواء عند نيتشه أو عند هيدجر نفسه . والواقع أنه ليست هناك فلسفة أكمل من غيرها . فليست فلسفة كانت بأكمل من فلسفة أفلاطون ، ولا هذه أكمل من فلسفة بارمنيدز . والأولى من هذا أن نقول إن كل فلسفة - مثلها في هذا مثل كل أدب أو فن عظيم - تعبر عن شيء يعمل ضرورته في ذاته . ونحن نقع في خطأ المقابلة بين الفلسفات لو نظرنا إليها بمنظار العلم الوضعي المتطور . عندئذ يمكن أن نتصور أن المتأخر أكمل من المتقدم ، أو أن الحاضر يلغى الماضي . وهذه النظرة « العملية » لا يمكن بحال من الأحوال أن تطبق على تاريخ الميتافيزيقا . فالفلسفات التي جاءت بعد أفلاطون لم تسقط فلسفته ولم تعزلها

في متحف العاديات القديمة .. ولعلنا لا نبالغ لو قلنا إن الفلسفة الأفلاطونية متغلغلة في تاريخ الميتافيزيقا كله ، وان صورتها الأخيرة عند نيقتشه ليست في الحقيقة سوى أفلاطونية متلوقة . ولعل الفيلسوف الانجليزى وايتهد الأ يكون أيضا قد أسرف في المبالغة حين قال إن الفلسفة بأسرها ليست سوى هوامش وتمايمات على أفلاطون .

هل معنى هذا ان الفلسفة لم تتطور ؟ (تطورت بالطبع ، ولكنه كان ولا يزال تطورا غير التطور العلمى الذى ينسخ آخره أوله وبني حاضره عن ماضيه) اللهم الا عند المهتمين بتاريخ العلم) . ولقد تطورت الفلسفة أو بالأحرى تفتحت وفضت نفسها - ان صح تعبير هيجل (- فى العلوم المختلفة التى استقلت عنها) ثم لم تكف بهذا بل بدأت فى السنوات الأخيرة تفزوها بمناهجها ومقاييسها وتحاول على يد المتطرفين من الوضعيين أن تشبكها فى ذيلها) ولا ينكر أحد أن كثيرا من المسائل التى كانت تقنأولها الفلسفة قد انتقلت اليوم الى ميدان العلوم المتخصصة ، وأصبح من المستحيل على الفيلسوف أن يدلى فيها برأى قبل أن يعرف وجهة نظر العلماء . وربما وقع فى ظننا أن العلم قد أزاح الفلسفة عن مكانها وحكم عليها بالبطالة الأبدية (ولكن الواقع أن هذا علامة تدل على تمام الميتافيزيقا ووصولها الى نهاية امكانياتها . ذلك أن النظر السطحى وحده هو الذى يفصل العلم الحديث عن الميتافيزيقا الحديثة التى نشأ على أرضها ، واكتسب طابعه « التقنى » الذى يتحكم اليوم فيه من الطابع التقنى الذى غلب على الميتافيزيقا منذ عهد بيكون وديكارت على أقل تقدير . وما تفتح الفلسفة فى العلوم

المستقلة التي يزداد التعاون والتداخل بينهما الا دليل مشروع على تمام الفلسفة . فالفلسفة تنتهى في عصرنا الحاضر . ولقد وجدت مكانها في النزعة العلمية المسوطة على البشرية العاملة . والطابع الغالب على هذه النزعة العلمية هو الطابع التقني والسيبرنيطيقي^(١) الذي يحقق انتصاراته في عالم الآلة والصناعة والتقنية والمجتمع الانساني الذي انعكست عليه آثاره .

هذه هي الصورة التي انتهت اليها الفلسفة وكانت بذورها كامنة في الفكر الغربي وطموحه الى المدنية العالمية .

هل ذابت الفلسفة في هذه النزعة العلمية السائدة ؟ هل انتقلت الى العلوم المتخصصة وتهددت كل امكاناتها أم وصلت كما قلنا الى غايتها الأخيرة ؟ ألا تنطوي الفلسفة على امكانية خافية عليها هي نفسها ؟ هل يمكن أن تكون هذه النهاية بداية فسر جديد ، وتتحقق خرافة المنقاء التي تبعث من الرماد ؟ ألم يبق أمام الفلسفة الا أن تنوح كما ناحت « هيكلوبا » زوجة الملك برياموس على أبنائها الذين ذبحوا أمام عينيها - كما قال كانط في مقدمة كتابه نقد العقل الخالص - أم تجتر أحزانها كالليامة الوحيدة في عشا بعد أن هجرتها أفرأخا ونسيتها وتنسكرت لها ؟

(١) أو السيبرنيطيقية (من كؤبريقيس أى الملاح في اللغة اليونانية وقد استعملها أفلاطون في عاواره وأمبر سنة ١٨٣٤ في تصنيفه للعلوم) ولكنها اشتهرت في السنوات الأخيرة وارتبطت ببعث التحكم الذاتي في الآلات والاجهزة الزودة بما يبعه العقول التي تضبط حركتها كالحاسب الالكتروني واجهزة إطلاق الصواريخ ومركبات الفضاء واجهزة التفتيش والكشف .

لا يمكن بطبيعة الحال أن نزيح الفلسفة ونقتلص منها كأنها عبء قديم أو جثة عزيز لا ندرى كيف نقتلص منها (بل لابد من التفكير فيها وفي تفتحها عبر التاريخ ، على نحو ما فعل هيدجر طوال حياته . لم يكن ثم هذا التفكير أن يبحث في تاريخ الفلسفة أو يبحث بعض حقائقها الماضية ، بل كان في صميمه « تذكيرا » بما نسيقه ولم تفكر فيه ، أى بمعنى الوجود نفسه « كما كان « دعوة » الى امكانية لم تنبئ معالمها ولم يقاكد بمد موعده تحقيقها . صحيح أن المدنية العالمية - التى بدأت فى عصرنا الحاضر غزوتها التقنية والعلمية الخطيرة - قد امتصت الفلسفة وأذابتها فيها ، ولكننا نستطيع أن نقول أيضا إن هذه المدنية العالمية ستجاوز فى يوم من الأيام طابعها التقنى والعلمى والصناعى ، وستكتشف أنه ليس هو المقياس الوحيد ولا « السكن » الوحيد فى هذا العالم ..

ما هى قضية هذا الفكر ، وما هو موضوعه ؟

ان هيدجر يتناول محاولتين من أهم المحاولات فى العصر الحديث للإجابة على هذا السؤال ، وهما اللتان قام بهما هيجل وهسرل . وقد تبين له من التحليل أنهما لم يختلفا على موضوع الفكر - فقد اتفقا على أنه هو الذاتية - وإنما اختلفا على المنهج . فالجدل القاملى مثلا عند هيجل يوضح لنا كيف يظهر موضوع الفلسفة من ذاتها ويصبح حاضرا واعيا بذاته . والظهور يفترض النور الذى يتجلى فيه كل ما يظهر . والنور بدوره يفترض المكان الفقوح أو الانفتاح . والفكر التأمل لا يستغنى عن هذا الانفتاح الذى ييسر له النفاذ الى الموضوع الذى يفكر فيه :

رأبنا في الفصول السابقة ان الانفتاح هو الانارة (راجع ما قلناه عن ماهية الحقيقة ، وحقيقة الفن ، وحقيقة الانسان) . وكلمة الانارة في الألمانية والفرنسية ^(١) تدل في الأصل على تغطية مكان بين الأشجار المتكاثفة في الغابة . ولو قلناها الى موضوعنا نقلا مجازيا ليمكننا القول ان النور لا يوجد الانفتاح بل هو شرط سابق عليه ، حتى تظهر الأشياء فيه ويتفاعل المضي والمظلم ، والظاهر والخفي . فالانارة انفتاح لكل ما يكون وما يفقد الكينونة ^(٢) . ولا بد أن يأتي اليوم الذي نسال فيه : أليست الانارة أو الانفتاح الجر هو المقر الذي يجمع المسكن الخالص والزمان بانبثاقاته الثلاث وكل ما يوجد ويكون فيهما أو كل ما يفقد الوجود والكينونة . لا بد أن يأتي هذا اليوم ونرد على سؤالنا بالاجاب .

قلنا ان الميتافيزيقا قد نسبت الوجود وعاشت تاريخها غارقة في هذا النسيان . ونستطيع الآن أن نقول انها نسبت الانارة ولم تعرف عنها شيئا . صحيح أن الفيلسوف مرتبط بها على الدوام . وقد ظل الفيلسوف اليوناني في انشغاله بأمر الوجود أو الحضور على اتصال بها . فأفلاطون يدرك الوجود من ناحية مظهره أو منظره (الأيدوس) ولم يفقه أن يشير الى النور ، وبارمنيدز يذكر الأيلثيا (اللا - تحجب) صراحة في قصيدته الفلسفية . ويشبهها بكثرة تامة الاستدارة تتساوى فيها البداية والنهاية . لم يستغن الفيلسوف اليوناني إذن عن الانارة ، ولم تنقطع صلته بها . ولكنه لم يفكر

(١) الكلمتان على الترتيب : Clairière - Lichtung

(٢) موضوع الفكر ، ص ٧٣ .

ففيها ولا فكر في الانفتاح الذي يظهر فيه كل موجود أو كل منقذ .
لوجود . وكذلك قصرت الفلسفة الحديثة في التفكير فيه . وقد آن الأوان
لتجربة هذه الانارة أو هذا الانفتاح ، فهو الطريق الذي تتبعه في سؤالنا
عن الموجود ، سواء من ناحية وجوده أو حضوره ، أو من ناحية بلوغه
هذا الوجود والحضور . ولا بد من أن نفكر في الأليثيا - أو اللاتجيب -
بوصفها هذه الانارة التي تكفل الوجود والفكر وتضمنهما . وتضمن
التفاعل بينهما .

لقد طرح اليونان السؤال عن العلاقة بين الفكر والوجود ، وظل هذا
السؤال مطروحا على الميافيزيقا عبر تاريخها الطويل . وها هو ذا هيدجر
يفكر في هذه العلاقة من ناحية الأليثيا . وقد رأينا كيف كان الباعث
الحرك على تفكيره هو السؤال عن الوجود والحقيقة ، ونحن الآن نرى أن
« الأليثيا » هي مجال الوجود والحقيقة جميعاً وعنصرهما الذي يغيثان
ويقتاعلان في تياره . لقد لاح فجرها وتردد صداها لأول مرة عند بارمنيدز ،
ثم نسبتها الميافيزيقا حين تصورت أن وجود الموجود هو العملة الأولى أو
السبب الأول فراحت تبحث عن أسمى الموجودات على اختلاف صوره
وأشكاله ، وظلت بذلك أونطية (موجودية) - لاهوتية . وها نحن أولاء
نشهد التحول على يد هيدجر ، ونرى كيف تحول هو أيضا في هذه المرحلة
الأخيرة من تفكيره عن السؤال عن ازدواحية الوجود والحقيقة إلى السؤال
عن الأليثيا التي تحملها معا وتكفل لهما « الوقوف » في نورها . وهكذا
تصبح الحقيقة بمعناها التقليدي الذي عرفناه - أي انطباق المعرفة على الشيء -

ممسكة عن طريق الانارة وحدها ، كما تتحرك البداهة واليقين بكل أنواعه ومستوياته ويتم « التحقق » من الحقيقة نفسها في ضوء هذه الانارة .

الانارة إذن هي الأصل الذي نسيناه وأغفلناه حين انشغلنا بما يصدر عنه . ولا يجوز لنا الآن أن نخلط بين الأليثيا والحقيقة أو نسوى بينهما ، لأن الأولى هي التي تضمن وجود الثانية وتكفله لها . وكلما فكرنا في الحقيقة بمعنى التقاطق أو اليقين وجب علينا أن نفكر في الانارة التي تسبقهما ونسكن وراءهما . ولعل خير شهادة يقدمها هيدجر على أمانته ومراجعته الدائمة لخطواته على الطريق أنه عمداً في هذه المرحلة من تفكيره على تصحيح بعض آرائه السابقة . فهو يعدل الآن عن ترجمة الأليثيا بالحقيقة ، كما فعل في الوجود والزمان ، كما ينتقد تعبير « حقيقة الوجود » الذي استعمله في محاضراته عن ماهية الحقيقة ورسائله عن الفزعة الانسانية . بل إنه ليراجع رأيه الذي ذهب إليه في دراسته عن « نظرية أفلاطون عن الحقيقة » وقال فيه إن تحول معنى « الأليثيا » من اللانحجب الى الصعلة أو الصواب قد تم على يد أفلاطون . فهو يرى الآن أن « الأليثيا » قد فسرت مباشرة على معنى الصواب وبذلك غابت عن نظر أفلاطون . وكان أفلاطون ومن سبقه من مفكرى اليونان قد فكروا - كما قدمنا - فيما تكفله الأليثيا أو الانارة من ظهور الموجودات أو تعجبها ، ولكنهم لم يفكروا في حقيقة الانارة ذاتها . وكذلك يفعل الناس اليوم . يشغلون بالموجودات الحاضرة أمامهم ولا يعنون أنفسهم بالسؤال عن الوجود والحضور ولا عن الانارة التي هي الأصل فيهما ...

ما السبب في هذا ؟ أهو أمر مقصود ؟ أن يكون غفلة من جانب البشر
 أم قدراً تاريخياً يتحكم فيهم ؟ أيمكن التعجب جزئاً لا ينفصل عن
 اللا تعجب ، بحيث تنتمي الليثية (النسيان) .. « للأليثيا » ؟ أيمكن هذا
 في صميم ماهية الانفارة نفسها التي تكشف عن الوجود وتعجبه وتصونه
 وتحرره في آن واحد ؟ أنحن قادرون على الاجابة على هذه الأسئلة أم
 يقتصر جهدنا على البقاء في السؤال والاصرار على متابعة طريقه ومعاناة
 تجربته ؟ هل أصبحنا على استعداد لتعمل مشقة السؤال أم لازالت أنوار
 المدنية التقنية تغلب أبصارنا ؟ هل نشعر أننا السائل والمحتول أم ننفذ
 أيدينا من المسألة كلها زاعمين انها محض خيال وتلاعب بالألفاظ ؟

ربما كان تفكير هيدجر كله مجرد دعوة وتوجيه الى السؤال . وربما
 كان هذا الكتاب كله مجرد اعداد له .. ولهذا سيظل مجرد تمهيد ومحاولة ،
 حسبها أن تثير فكريك وتقنعك بالألا تتشبث بصخرة المؤلف وأن تلقى بنفسك
 في توار الدهشة .. فان نجحت في تحقيق هذه الغاية ، كان هذا خير جزاء
 يقدمه القارئ للكاتب فيعزيه عن تعبهِ وبفقر له قصوره أو تقصيره .

عبد الغفار مكاوي

لوحة بحياة هيدجر وأعماله

١٨٨٩ موالد هيدجر في ٢٦ سبتمبر لأبويه فريدريش - صانع

البراميل ببلدة مسكيرش - ويوهانا .

١٩٠٣ - ١٩٠٩ المدرسة الثانوية في مدينتي كونستانس وفرايبورج
بالبريسجاو (عاصمة الغابة السوداء)

١٩٠٩ - ١٩١١ دراسة اللاهوت بجامعة فرايبورج .

١٩١١ - ١٩١٣ دراسة الفلسفة والعلوم الانسانية والطبيعية - بجامعة
فرايبورج .

١٩١٣ الحصول على الدكتوراه برسالة أعدها تحت اشراف
الأستاذين شفيدر وريكرت بعنوان : « نظرية الحكم
في النزعة النفسية (في المنطق) .

١٩١٦ الحصول على الدكتوراه المؤهلة للتدريس بالجامعة برسالة
عن نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوتس (وقد
نشرت الرسائل مع بحث عن مفهوم الزمن في علم
التاريخ سنة ١٩٧٢ بمدينة فرانكفورت - على الماين
تحت عنوان . « الأعمال المبكرة » .

١٩١٧ زواجه من الفريده بيترى .

١٩١٩ - ١٩٢٠ موالد ابنيه جورج وهرمان .

- ١٩٢٢ انتقله الى مدينة ماربورج للعمل أستاذاً مساعداً بها وبقاؤه فيها حتى سنة ١٩٢٨ . بناء « كوخ » للشهور في توتنابورج ، وهو الذى أتم فيه كتابة « الوجود والزمان » .
- ١٩٢٣ يلقي أولى محاضراته العامة « الوجود والبنية » بدعوة من الفيلسوف ماكس شيلر في جمعية كانت بمدينة كولن (كولونيا) .
- ١٩٢٦ محاضرة باتحاد الفلسفة بمدينة ماربورج عن مفهوم البحث الظاهري (الفينومينولوجى) وتطوره (وقد ألقاها في الرابع من ديسمبر) .
- ١٩٢٧ ظهور « الوجود والزمان » في المجلد الثامن من جواية الظاهريات والبحث الظاهري (التى يصدرها هسرل ، كما ظهر أيضاً في نفس السنة في طبعة مستقلة وما زال يعاد طبعه منذ ذلك الحين دون تغيير يذكر .
- ١٩٢٨ يعين أستاذاً لكرسى الفلسفة بجامعة فرايبورج خلفاً لادموند هسرل - يلقي سلسلة من المحاضرات عن « كانت ومشكلة الميتافيزيقا » في معهد هرردر بمدينة زيخا . وقد صدر الكتاب في العام التالى بمدينة بون .
- ١٩٢٩ — الأنتروبولوجيا الفلسفية وميتافيزيقا الآنية ، محاضرة

ألقاها في ٢٤ يناير بمدينة فرانكفورت - على - الماين .
— خطاب بمناسبة عيد ميلاد هسرل السبعين في الثامن
من ابريل .

— ما الميافيزيقا ؟ - محاضراته الأولى التي افتتح بها
حياته الجامعية بجامعة فرايبورج ، وقد ألقاها بالقاعة
الكبرى للجامعة في ٢٤ يولية ، وصدرت في نفس العام
بيون .

— مشكلة الفلسفة اليوم ، محاضرة في مدينة كارلزروه .
— ماهية السبب . بحث أسهم به في الكتاب التذكاري
الذي صدر تكريما لهسرل بمناسبة بلوغه السبعين من
عمره (وقد ظهر لاحقا بحولية هسرل السابقة) .

مشكلة الفلسفة اليوم وهيكل ومشكلة الميافيزيقا .
محاضرتان ألقاها في الاتحاد العلمي بمدينة أمستردام في
٢١ و ٢٢ مارس . ١٩٣٠

ماهية الحقيقة . محاضراته الشهيرة التي تجدها بين نصوص
هذا الكتاب - وقد ألقاها بمدينة برلين في شهر اكتوبر ،
ثم في ماربورج وفرايبورج ودرسدن .

انتخابه مديرا لجامعة فرايبورج (في ظل النازي) .
يلقى محاضرة عن « تأكيده الجامعة الألمانية لذاتها » عند
تسلم منصبه في السابع والعشرين من مايو . ١٩٣٣

- ١٩٣٤ استقالته من هذا المنصب .
- ١٩٣٥ الأصل في العمل الفني ، محاضرة ألقاها في ١٣ نوفمبر في جمعية الفنون بمدينة فرايبورج وأعاد القاءها سنة ١٩٣٦ بمدينة زيوريخ . (وقد نشرت بعد ذلك في كتاب المتاهات - أو الطرق المأودة - سنة ١٩٥٠ بمدينة فرانكفورت) .
- ١٩٣٦ هلدلين وماهية الشعر - محاضرة ألقاها في روما في الثاني من ابريل . وأعيد نشرها سنة ١٩٤٤ مع دراستين يشرح فيهما قصيدتي هلدلين « العودة » و « إلى الأقارب » ضمن كتابه « شروح على شعر هلدلين » .
- ١٩٣٨ تأسيس الصورة الكونية الحديثة عن طريق الميثافيزيقا ، محاضرة ألقاها أمام جمعية البحوث الفنية والطبية والطبية بفرايبورج في التاسع من يونيو . (وقد أعيد نشرها بكتاب المتاهات تحت عنوان عصر الصورة الكونية - أو الأبدلوحية) .
- ١٩٣٩ أنشودة هلدلين : « كما في يوم عيد » . محاضرة ألقاها عدة مرات ونشرت في كتابه السابق الذكر « شروح على شعر هلدلين » .
- ١٩٤٠ نظرية أفلاطون عن الحقيقة . محاضرة نشرت بعد ذلك

عدة مرات (أهمها سنة ١٩٤٧ و ١٩٥٤ مع رسالته عن
النزعة الانسانية - كما نشرت مع اثني عشرة مقالا
ومحاضرة أخرى مبكرة سنة ١٩٦٧ في كتابه « علامات
على الطريق » .

١٩٤٣ — دراسة عن قصيدة هلدراين « ذكرى » نشرت في
الكتاب التذكاري الذي صدر بمدينة توبنجن بمناسبة
مرور مائة سنة على وفاة هلدراين .

— محاضرة ألقاها في دائرة محدودة من خصاصه عن كلمة
نيتشه عن موت الله ، وقد نشرت في المقاهات .

١٩٤٤ جند في فرق « العاصفة الشعبية » التي كونها هتلر في
أواخر الحرب العالمية الثانية .

١٩٤٥ قوات الاحتلال (الفرنسية) تحظر عليه التدريس ، وقد
استمر الحظر حتى سنة ١٩٥١ .

١٩٤٦ لم الشعراء ؟ محاضرة - مأخوذة من أحد أبيات هلدراين
المشهورة : لم الشعراء في الزمن الضنين ؟ - ألقاها في دائرة
محدودة من التلاميذ والأصدقاء بمناسبة مرور عشرين
سنة على وفاة الشاعر رثكه (وقد نشرت في المقاهات) .

١٩٤٧ ظهور كتابه « نظرية أفلاطون عن الحقيقة مع رسالة
عن النزعة الانسانية التي رد فيها على خطاب وجهه اليه
المفكر الفرنسي جان بوفريه .

— ٢٣٥ —

١٩٤٩ — نداء الحقل - خواطر شاعرية نشرت لأول مرة في
صحيفة الأحد التي تصدر بمدينة هامبورج (بالعدد ٤٣
في ٢٣ أكتوبر .

— أربع محاضرات ألقاها في نادي برمين في شهر ديسمبر
تحت عنوان « نظرة إلى ما يكون » وتضم محاضراته
التي نشرت بعد ذلك في كتاب « من تجربة الفسك »
وفي « المحاضرات والمقالات » عن الشيء ، الوضع ،
الخطر ، العود .

١٩٥٠ — محاضرتان عن الشيء (تنقيح المحاضرة السابقة)
في الأكاديمية البافارية للفنون الجميلة ، وعن اللغة في
بولز هييه ، وتعد ألقاها في الاحتفال بذكرى الناقد الأدبي
ماكس كومريل ونشرت بعد ذلك في كتابه على
الطريق الى اللغة ، ١٩٥٩ .

— ظهور كتابه المناهات بمدينة فرانكفورت ويضم
الدراسات الآتية :

— الأصل في العمل الفني :

— عصر الصورة السكولائية .

— مفهوم هيكل عن التجربة .

— كلمة نينشه : « الله مات » .

— لم الشعراء ؟

— عبارة انكسمندر .

- ١٩٥١ البناء - السكن - الفكر - محاضرة ألقاها في إطار الندوة السنوية التي تعقد بمدينة دار مشقات تحت عنوان « حديث دار مشقات » من الانسان والمكان .
- محاضرة بعنوان « سكن الانسان شاعري .. » ألقاها في بولدهيه ، والعنوان مأخوذ عن أحد أبيات هلدلين .
- ١٩٥٢ ما الفكر ؟ - بحث نشر بمجلة « مركير » ، العدد السادس ص ٦٠١ - ٦١١ ، ١٩٥٢ .
- ١٩٥٣ - مدخل الى الميتافيزيقا - توبنجن ، ص ١٥٦ .
- جورج تراكل - شرح على قصيدته - بحث نشر بمجلة مركير، العدد السابع ، ١٩٥٣ ، ص ٢٢٦ - ٢٥٨ .
- من هو زرادشت نيتشه ؟ - محاضرة ألقاها في بولدهيه في الثامن من اكتوبر .
- العلم والتفكير . محاضرة ألقاها في ١٥ مايو أمام أكاديمية الفنون الجميلة في بافاريا كما ألقاها بمدينة فرايبورج في ١٢ فبراير بمناسبة مرور ١٥٠ سنة على وفاة كانط .
- ١٩٥٤ تفكير . محاضرة ألقاها في زيوريخ وكونسانس وفرايبورج .
- من تجربة الفكر - صدر في بولنجن ، ٢٧ ص .

— ٢٢٧ —

— محاضرات ومقالات ، صدر في بفولنجن ، ١٩٥٤ ،
٢٨٣ ص . ويضم الكتاب المحاضرات والمقالات الآتية:

- السؤال عن التقنية .
- العلم والتفكير .
- قهر الميتافيزيقا .
- من هوزرادشت نيقشه؟
- ما هو الفكر ؟
- البناء السكن الفكر .
- الشيء .
- رسالة إلى طالب شاب
- سكن الانسان شاعري .
- لوجوس (هيراقليطس ، الشذرة ٥٠) .
- مويرا (بارمنهز ، الشذرة ٨ و الأبيات ٣٤ -
من قصيدته) .
- أليثيا (هيراقليطس ، الشذرة ١٦) . وهي النص
الذي تجده في هذا الكتاب .
- ما الفكر - صدر في توبنجن ، ١٧٤ ص .
- طمانينة . خطبة بمناسبة الاحتفال بمرور ١٧٥ سنة
على ميلاد المؤلف الموسيقي كونرادين كرويتسر ، ألقاها
في ٣٠ أكتوبر ببلدة مسكيرش .

١٩٥٥

— ما الفلسفة ؟ - محاضرة ألقاها في مدينة « سيريزى
لا سال » بفرنسا في شهر سبتمبر (وقد ترجمها الدكتور
محمود رجب الى العربية) .

— عن الخط . دراسة نشرت في كتاب تذكارى بعنوان
« لقاءات ودية » صدر بمناسبة الاحتفال بعيد الميلاد
السعين للكاتب المشهور ارنست بونجر وقد ظهرت في
السنة التالية بمدينة فرانكفورت في كتاب بعنوان
« السؤال عن الوجود » .

— مبدأ السبب - محاضرة في ٢٥ مايو بنادى برلين
ثم أعيدت في جامعة فيينا . .. ١٩٥٦

— حديث مع هيبيل - ألقيت في الاحتفال بذكرى
الكاتب بوهان بيتر هيبيل ، كاتب القصص وال نوادر
الشعبية باللهجة « الألمانية » .

— محاضرة عن الرسام والكاتب بول كلي في جمعية
المهندسين بفرايبورج .

— مبدأ السبب ، بفولنجن ، ١٩٥٧ ، ٢١٢ ص (مع
أعادة نشر المحاضرة السابقة المذكور) . ١٩٥٧

— مبدأ الهوية - أقيمت بمناسبة الاحتفال بمرور خمسين
سنة على تأسيس جامعة فرايبورج .

- ١٩٥٧ الهوية والاختلاف - بفولنجن ، ١٩٥٧ ، ص ٧٦
(ويضم محاضراته السابقة عن مبدأ الهوية ومحاضراته
عن المبكّرين الأنطى - واللاهوتى للميتافيزيقا :
- هيبيل صديقاً لايت ، بفولنجن ، ٣٩ ص .
- ماهية اللغة - ثلاث محاضرات ألقاها بجامعة فرايبورج
ونشرت بعد ذلك في كتابه « على الطريق الى اللغة » .
١٩٥٨ - مبادئ الفكر - نشرت في حولية علم النفس ،
والعلاج النفسى ، العدد السادس ، ص ٣٣ - ٤١ ، ١٩٥٨ .
- ماهية الفيزيوس ومفهومها - نشرت أولا بمجلة
« الفكر » الإيطالية ، العدد الثالث ، مهلانو ١٩٥٨ .
- هيجل والأغريق - محاضرة ألقاها بالفرنسية في
الكلية الجديدة بمدينة « اكس - أون - بروفانس »
الفرنسية في العشرين من شهر مارس (نشرت بعد ذلك
في كتاب علامات على الطريق) .
- الشعر والفكر . حول قصيدة « الكلمة » لسقيفان
جئورج (نشرت في كتاب على الطريق الى اللغة) .
١٩٥٩ - طمأنينة ، بفولنجن ، ١٩٥٩ ، ٧٣ ص .
- على الطريق الى اللغة ، بفولنجن ، ١٩٥٩ ، ٢٧٠ ص .
ويضم الكتاب البحوث والمحاضرات الآتية :

— ٢٤٠ —

— اللغة .

— اللغة في القصيدة . شرح لقصيدة جورج تراكل .

— من حديث عن اللغة ، بين أستاذ باباني وطارح

للسؤال .

— ماهية اللغة .

— الكلمة (شرح قصيدة ستيفان جنورجه التي

تجدها في هذا الكتاب) .

— الطريق الى اللغة .

— معاضرة عن « أرض هلدلين وسمائه » ألقاها في

السادس من يونية بمسرح كوفييه بمدينة ميونيخ في المؤتمر

الذي عقدته جمعية هلدلين .

— شكر لوطي مسكيرش ، معاضرة بمناسبة اختياريه

مواطن شرف لبلدة مسكيرش مسقط رأسه في ٢٧ سبتمبر

— مصير الفنون في العصر الحاضر - معاضرة أقيمت

في مدينة بادن - بادن .

— اللغة والوطن - معاضرة ألقاها في فيسلبورن في

١٩٦٠

الثاني من يونية ونشرت في حولية هيبيل .

— نيتشه - في جزئين ، بفولنجن ، ١٩٦١ . ويضم

١٩٦١

الجزء الأول الدراسات الآتية :

— ٢٤١ —

- ارادة القوة بما هي فن .
- هودة الشبيه الأبدية .
- ارادة القوة بما هي معرفة .

ويحتوى الجزء الثانى على الدراسات الآتية :

- عودة الشبيه الأبدية و ارادة نقوة .
- العدمة الأوروبية .
- ميتافيزيقا نيتشه .
- المصير التاريخى الوجودى للعدمية .
- الميتافيزيقا بوصفها تاريخا للوجود .
- تخطيطات لتاريخ الوجود بوصفه ميتافيزيقا .
- تذكر الميتافيزيقا .

١٩٦٢

- قيامه بأول رحلة له الى بلاد اليونان .
- السؤال عن الشيء - حول نظرية كانط عن 'المبادئ'.
- الترنسدنقالية - توبنجن ، ١٩٦٢ ، ١٨٩ ص .
- مقولة كانط عن الشيء . نشرت فى الكتاب التذكارى
- « الوجود والنظام » الذى صدر احتفالا بعيد الميلاد
- الستين لفيلاسوف القانون اريك فولف، ص ٢١٧ - ٢٤٥،
- كما نشرت مستقلة سنة ١٩٦٣ فى فرانكفورت لدى
- الناشر كلوسترمان . (م ١٦ هيدجر)

- ١٩٦٤ نشر جزء من محاضراته الأخيرة في جامعة ماربورج
عن لينتز ونشر في الكتاب التذكاري « الزمن والتاريخ »
الذي صدر بمناسبة الاحتفال بعيد الميلاد الثمانين للفيلسوف
اللاهوتي رودلف بولتمان .
- ١٩٦٧ علامات على الطريق، فرانكفورت، ١٩٦٧، ٣٩٨ ص
(ويضم الكتاب اثنتي عشر دراسة ومحاضرة نشرت
وأقيمت بين سنتي ١٩٢٩ و ١٩٦٤) .
- العدمية الأوروبية ، بنولنجن ، ١٩٦٧ ، ٢٩٦ ص .
— أصل الفن ومصير الفكر - محاضرة أقيمت في الرابع
من أبريل في أكاديمية العلوم والفنون بمدينة أئمننا .
- ١٩٦٨ — هلدراين : القصيدة . محاضرة في أمربسيفيل بفرنسا .
وقد قام الشاعر الفرنسي الكبير « رينيه شار » بالقاء
الترجمة الفرنسية .
- حلقة دراسية (سيمنار) في تور بالبروفانس الفرنسية
عن كتاب هيجل عن الاختلاف بين مذهب فيشته
ومذهب شيلنجن تستمر من ٣٠ أغسطس إلى ٨ سبتمبر .
- ١٩٦٩ — الفن والمكان . سان - جالين ، ٢٦ ص (وقد نقلها
جان بوفريه وفرنسوا فيدييه إلى الفرنسية) .
— حلقة دراسية في تور بالبروفانس الفرنسية عن كتاب

- كانت عن الدليل الوحيد الممكن على وجود الله ،
 واستمرت الحلقة من الثانى الى الحادى عشر من سبتمبر .
- ١٩٧٠ حلقة دراسية عن هيراقليطس عقدت فى الفصل الشتوى
 ١٩٦٦/١٩٦٧ بالاشتراك مع الفيلسوف « أويجن فينك »
 ونشرت فى كتاب صدر بمدينة فرانكفورت على نهر
 الماين ، ٢٦١ ص .
- ١٩٧١ رسالة شيلنج عن ماهية الحرية الانسانية (١٨٠٩) -
 وقد نشرتها هيلدجارد فايك وصدرت فى توبنجن ،
 ١٩٧١ ، ٢٣٧ ص .
- ١٩٧٢ الكتابات المبكرة ، فرانكفورت ، ٣٨٦ ص (ويضم
 رسالتيه فى الدكتوراه الى جانب بحثه عن مفهوم الزمن
 فى علم التاريخ) .
- هذا وقد سجلت اسطوانتان طويلتان (٣٣ لفة) بصوته
 تزمان محاضراتيه عن المكان والفن وعن مبدأ الهوية .
 كما صدرت أخيرا ببيوجرافيا تحوى قائمة الدراسات
 التى كتبت عنه وتضم ٢٢٠١ عنوانا ! وقد قام بأعدادها
 الأستاذ ه.م. ساس. وصدرت فى ميونخ سنة ١٩٦٨ ..
 وطبيعى أن هذا الكتاب الذى بين يديك ليس فيها) .

النصوص

١ - ماهية الخدمة

ماهية الحقيقة

- ١ - التصور الشائع عن الحقيقة .
- ٢ - الامكانية الباطنة للتطابق .
- ٣ - اساس امكان التوافق .
- ٤ - ماهية الحرية .
- ٥ - ماهية الحقيقة .
- ٦ - اللاحقيقة من حيث هي حجب (اخفاء) .
- ٧ - اللاحقيقة من حيث هي ضلال .
- ٨ - السؤال عن الحقيقة والفلسفة .
- ٩ - ملحوظة .

حديثنا عن ماهية الحقيقة . والسؤال عن ماهية الحقيقة لا يهتم بأن تكون الحقيقة هي حقيقة التجربة العملية في الحياة أو تدبير الشئون الاقتصادية، أو حقيقة تفكير تقنى أو براعة سياسية ، ولا يعنيه بوجه خاص أن تكون هي حقيقة البحث العلمى أو الخلق الفنى ، بل ولا أن تكون هي حقيقة تأمل فكرى^(١) أو عقيدة دينية ذات مناسك وطقوس^(٢) . ان السؤال عن الماهية يصرف النظر عن هذه الأمور جميعا ويوجه بصره الى امر واحد، وهو ذلك الذى يميز الحقيقة من حيث هي حقيقة .

ولكن ألا يتوه بنا السؤال عن الماهية في فراغ التعميم^(٣) الذى يكنم على أنفاس الفكر ؟ أليس من شأن المجازفة بمثل هذا السؤال أن تبين أن الفلسفة كلها هاوية لا تقوم على أساس^(٤) ؟ ان من أول واجبات الفكر الذى تمتد جذوره فى الواقع ويتجه الى الواقع أن يصرف جهده ، دون لف أو دوران ، الى اقامة الحقيقة الواقعية التى تزودنا اليوم بالمعيار الذى نحكم اليه والسند الذى نعتمد عليه ليحمينا من اختلاط الآراء والظنون . وما جدوى السؤال عن الحقيقة ازاء الحنة الواقعية التى نواجهها اليوم ، اذا كان هذا السؤال يففل كل واقع (مجرد) ؟ البس السؤال عن الماهية هو

(١) فى الترجمة الفرنسية (التى سنرد لها فيما بعد بالحرف : ف) أمل فلسفى .

(٢) ف : حقيقة ايمان دينى .

(٣) ف : فراغ الكلوى المجرد .

(٤) ف : لا تستند الى أساس من الواقع .

أقل الأسئلة أهمية وأبعدها عن الالتزام (١) ؟

ليس في وسع أحد أن يتخلص من بداهة اليقين الواضح الذي تنطوي عليه هذه الشكوك والاعتراضات . وليس في وسع أحد أن يستخف بمجديتها الملحة . ولكن من ذا الذي يعبر بها عن نفسه ؟ انه الفهم المشترك أو الحس « السليم » . فهو يصر على مقتضيات النفع المباشر الملموس ، ويكافح (٢) المعرفة بماهية الوجود ، وعلى المعرفة الأساسية التي تسمى من قديم الزمان باسم « الفلسفة » .

والفهم العام (٣) يعتمد الى هذا مدفوعا بضرورته الخاصة ، فهو يؤكد حقه بالسلاح الوحيد الذي يملكه ، وهو الاهاية « بداهة » (٤) دعاويه

(١) يتلاعب المؤلف هنا بكلمة الماهية *wesen* التي تعنى الماهية والجوهر بما يمكن التعبير عنه بقرنا : أليس السؤال عن الجوهر هو أول الاسئلة جوهرية ؟ والتصرف الذي لجأت اليه لا يبعد عن المبنى .

(٢) أى يناوئها ويماديا ويمعاندا .

(٣) ف : الحس المشترك . ويلاحظ ان كل هذه المترادفات كالعقل السليم والفهم العام والحس السليم أو المشترك .. الخ . تدل بوجه عام على تلك العقلية المعادية للتفاسف والسؤال ، المتجمدة عند الملموس والمحسوس .

(٤) يلاحظ المترجمان الفرنسيان أن هيدجر يستخدم كلمة البداهة بمعنى سىء مختلف عن معناها في التراث الفرنسى منذ عهد ديكارت . فهو يدل بها على « الحقائق » ، أى يدعى الفهم العام انها بدائية وذلك لعجزه عن النظر الفلسفى العميق وهروبه من المشكلات الاصلية وعناده الدائم للروح الفاسفية وتمسكه بالواقع المحسوس دون سواه .

واعترضاته . بيد أن الفلسفة لن تقدر أبداً على دحض الفهم العام ، لأنه أصم عن لغتها . بل لا ينبغي لها أن تفكر في دحضه ، لأن الفهم العام أعنى عن كل ما ترى أنه يمت للماهية بسبب (١) .

وفضلاً عن هذا فإننا نحصر أنفسنا داخل حدود المتوالية التي ينسب بها الفهم العام ، ما دمنا نقصور اننا نعيش آمنين وسط هذه « الحقائق » المقنوعة التي تمدنا بها تجربة الحياة والفعل والبحث العلمي والخلق الفني والایمان الدينى . اننا نشارك بأنفسنا فى تمرد « البديهي » (٢) على كل ما يستحق أن يوضع موضع السؤال .

فإذا لزم مع ذلك أن نسأل عن الحقيقة ، فإن الناس تتوقع أن يكون الجواب عن هذا السؤال : أين نقف اليوم ؟ انهم يريدون أن يعرفوا الحال التي وصلنا اليها اليوم . انهم يشدون معرفة الهدف الذي ينبغي أن يحدد للانسان خلال تاريخه كما ينبغي أن يحدد لهذا التاريخ نفسه . انهم يريدون « الحقيقة » الواقعية . أى انهم يريدون الحقيقة دائماً .

غير أن المطالبة بالحقيقة « الواقعية » لا بد ان يسبقها العلم بما تدل عليه الحقيقة من حيث هي كذلك . أم أن الذين يطالبون بها لا يعرفون ذلك

(١) حرفياً : أعنى عن كل ما نضمه أمام نظر الماهية .

(٢) ممكناتى الأصل . ويصرى فيها (ف) فيجاء بالحس المشترك . والمعنى واحد ، لأن الحس المشترك لا يشهر بالأسئلة والمشكلات ، وكل شئ فى نظره واضح وبديهي .

— ٢٥٢ —

الا « بصورة عاطفية »^(١) و « بشكل عام » ؟ ولكن أليست هذه « المعرفة » التقريبية وتلك اللامبالاة أدعى الى الرثاء من الجهل الخالص بماهية الحقيقة ؟

— ١ —

التصور الشائع عن الحقيقة

ما الذى يفهم عادة من كلمة « الحقيقة » ؟ إن هذه الكلمة الرفيعة التى أصبحت مع ذلك كلمة بالية وأوشكت أن تكون صماء عاطلة من كل معنى تدل على ما يجعل الحقيقى حقيقيا . ما هو الحقيقى ؟ نحن نقول مثلاً : « انها لفرحة حقيقية ان أسام فى نجاح هذه المهمة ». ونقصد بهذا انها فرحة خالصة واقعية . فالحقيقى إذن هو الواقعى . وبهذا المعنى نتكلم عن الذهب الحقيقى تمييزاً له من الذهب الزائف . فالذهب الزائف ليس فى الواقع كما يبدو من مظهره . انه مجرد « مظهر » ولهذا السبب فهو غير واقعى . وغير الواقعى يؤخذ على أنه عكس الواقعى . ولكن الذهب المزيف^(٢) يعد كذلك شيئاً واقعياً . من أجل هذا نعبّر تعبيراً أوضح فنقول : « الذهب الواقعى هو الذهب الأصيل » . غير أن كليهما « واقعى » ، لا يقل الذهب الأصيل فى هذا ولا يزيد عن الذهب الرائج غير الأصيل . واذن فإن حقيقة

(١) ف : بصورة مختاطة أو مضطربة .

(٢) ف : النحاس الأصفر المطلى بالذهب .

الذهب الأصيل لا يمكن أن تكون مضمونة عن طريق واقعيته . ولكن السؤال يعود مرة أخرى : ما المقصود هنا بالأصيل والحقيقي ؟ الذهب الأصيل هو ذلك الشيء الواقعي الذي تنطبق واقعيته على التصور الذي نستحضره دائماً في أذهاننا عندما نفكر في الذهب ، وعلى العكس من ذلك فإننا ننول عندما نشقه في وجود ذهب مزيف : « هذا شيء غير صحيح »^(١) أما ذلك الذي يكون « كما ينبغي له أن يكون » فإننا نعلق عليه بقولنا : « صحيح » أي أن الشيء^(٢) متفق أو متطابق مع ما يتوقع منه أو يراد له . ولكننا لا نقصر على وصف الفرحة الواقعة والذهب الأصيل وكل موجود من هذا النوع بأنه حقيقي ، وإنما نصف كذلك وقبل كل شيء بالحقيقة أو البطلان^(٣) عباراتنا التي نقولها عن الموجود الذي يمكن هو نفسه وحسب ما تقضى به طبيعته أن يكون أصيلاً أو غير أصيل ، وأن تكون واقعيته على هذا النحو أو ذاك . وتكون العبارة حقيقية عندما يتطابق ما تعنيه وما تقوله مع الشيء الذي تعبر عنه . هنا أيضاً نقول : هذا صحيح .

-
- (١) الكلمة الأصلية Stimmt كما لاحظ - المترجمان الفرنسيان يصعب ترجمتها ولذلك تصرف فيها كما تصرفا .
 (٢) الكلمات التي تحتها خط مفرقة الحروف في الأصل علامة التأكيد .
 ويلاحظ - أننا تصرفنا في العبارة الأخيرة بحسب المعنى ، أما الأصل فلا يريد من قوله : الشيء صحيح .
 (٣) أو بالصدق أو الكذب .

غير أن الصحيح في هذه الحالة ليس هو الشيء ، بل القضية ^(١) .

ان الحق ، سواء أكان شيئاً حقيقياً أم قضية حقيقية ، هو الصحيح (أو المتوافق) . والحق والحقيقة يدلان هنا على الصحة أو التوافق، وذلك بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة : فهو من ناحية توافق الشيء مع ما يفترض عنه (أو يقصد به) ومن ناحية أخرى تطابق مدلول العبارة مع الشيء .

هذا الطابع المزدوج للتوافق يوضح التعريف التقليدي للوروث لماهية الحقيقة: الحقيقة هي تطابق الشيء مع العقل ^(٢) . وقد يكون معنى هذا أن الحقيقة هي تطابق ^(٣) الشيء مع المعرفة . ولكن قد يكون معناه أيضاً ان الحقيقة هي تطابق المعرفة مع الشيء ^(٤) . صحيح أنه قد جرت العادة في أغلب الأحيان على ذكر التعريف السابق في هذه الصيغة وحدها : الحقيقة هي تطابق العقل مع الشيء . غير أن الحقيقة المفهومة على هذا النحو ، أى حقيقة القضية ، لا تقوم الا على أساس حقيقة الشيء ، أى تطابق الشيء مع

(١) يستخدم هيدجر في الحالين السابقين كلمة العبارة Aussage وكلمة القضية Satz على الترتيب ، ويمكن ترجمة الكلمة الأخيرة أيضاً بالعبارة لا بالحكم كما فعلنا (ف) .

(٢) في الاصل باللاتينية Veritas est adaequatus rei et intellectus أى أن الحقيقة هي تطابق (توافق ، تكافؤ) الشيء مع العقل .

(٣) الكلمة الأصلية تعنى النمثلة أو التكافؤ Angleichung .

(٤) في الاصل باللاتينية Veritas est adaequatus intellectus ad rem

العقل^(١) . وكلا القصورين عن الحقيقة يدل دائماً على التوافق مع .. ويفكر بذلك في الحقيقة بوصفها صحة أو صواباً أو توافقاً^(٢) .

ومع ذلك فإن أحد هذين القصورين ليس مجرد صورة معكوسة من الآخر . وإنما يفهم العقل والشيء^(٣) في كلا العالمين فهماً مختلفاً . ولكي نعرف هذا يفتحم علينا أن نرد الصيغة الشائعة عن التصور المعتاد للحقيقة الى أصلها المباشر (الوسيط)^(٤) .

ان الحقيقة بوصفها تطابق الشيء مع العقل^(٥) لا تعبر عن الفكرة الشارطية (الترسندنقالية) التي جاء بها كانت بعد ذلك ولم تقم الا على أساس تصور ماهية الانسان من حيث هو ذاتية ، وهي الفكرة التي تذهب الى أن الأشياء (أو الموضوعات) تتوافق مع معرفتنا^(٦) ، بل تعبر عن

(١) في الاصل باللاتينية *adaequatio rei ad intellectum*

(٢) في الاصل *Richtigkeit* وهي الصواب أو الصحة ، وقد تضرعت فيها الترجمة الفرنسية فجعلتها توافقاً *Conformité* وهو المعنى الذي سيحافظ عليه المؤلف فيما بعد .

(٣) في الاصل باللاتينية *res-- intellectus*

(٤) أي الذي يرجع الى العصر الوسيط .

(٥) في الاصل باللاتينية *Intellectus - Veritas*

(٦) أو تقه على قت المعرفة كما يعبر أستاذنا الدكتور عثمان أمين والتعبير الاصل يفيد ان الأشياء تنوجه حسب ما تقتضى به معرفتنا ، أي ان المعرفة البشرية بما لديها من شروط ومبادئ أولانية ، هي التي تجعل الأشياء موضوعات لتجربة .

العقيدة المسيحية والفكرة اللاهوتية التي ترى أن الأشياء، من جهة ماهيتها ووجودها، لا توجد - بوصفها كائنات مخلوقة^(١) - إلا بقدر ما تتوافق (أو تتطابق) مع الفكرة المتصورة عنها من قبل في العقل الإلهي^(٢) أو الروح الإلهية. بهذا تكون الأشياء منظمة وفقا للفكرة (أي صحيحة)، ومن ثم تكون بهذا المعنى حقيقية. ولكن العقل الإنساني^(٣) أيضا كائن مخلوق^(٤). ولما كان هو الملكة التي منحها الله للإنسان، فلا بد أن يكون مكائنا (مطابقا) لفكرته^(٥). بيد أن العقل لا يكون مكائنا (أو مطابقا) لفكرته إلا إذا استطاع أن يحقق في عباراته^(٦) توافق^(٧) (الموضوع) المتصور مع الشيء الذي يلزم بدوره أن يكون مطابقا للفكرة. إن إمكانية حقيقة المعرفة البشرية، إذا كانت كل الكائنات «مخلوقة»، تقوم على أساس أن الشيء والعبارة كليهما وبنفس الطريقة مكافئ للفكرة وترتب على وحدة خطة الخلق الإلهية ومن ثم فكل منهما متوافق مع

(١) في الأصل باللاتينية *Ens Creatum*.

(٢) باللاتينية *intellectus divinus*.

(٣) باللاتينية في الأصل *intellectus humanus*.

(٤) باللاتينية *ens creatum*.

(٥) الفكرة هنا وفي بقية النص هي *idea* الموجودة بصورة أولية مسبقة في العقل الإلهي. ويمكن أيضا أن تترجم «بالمثال» لولا خشية الخلط بينها وبين المثال الأفلاطونية...

(٦) أو قضاياء وأحكامه.

(٧) أو تطابق وتماثل.

الآخر (أو متطابق معه) . إن الحقيقة^(١) بوصفها تتطابق الشيء (المخلوق) مع العقل (الالهى^(٢)) هى التى تتضمن الحقيقة بوصفها تتطابق العقل (الانسانى) مع الشيء (المخلوق^(٣)) . فالحقيقة تدل أساسا وفى كل الأحوال على التوافق^(٤) أو على تطابق الموجودات فيما بينها بوصفها مخلوقات من قبل الخالق ، أى على تجانس^(٥) دبر بمقتضى نظام الخلق .

ولكن لو جرد هذا النظام من فكرة الخلق لأمكن كذلك تصوره بطريقة عامة وغير محددة بوصفه نظام العالم . وبدلا من نظام الخلق المتصور تصورا لاهوتيا تظهر فكرة تدير جميع الموضوعات عن طريق العقل السكونى الذى يشرع قانونه لنفسه وعن ثم يسلم لنفسه كذلك بمقولة أساليبه^(٦) معقولة مباشرة (وهو ما يعتبر «منطقيا») . وعندئذ لا يكون هناك داع لتبرير أن ماهية حقيقة (صدق) القضية (أو الحكم) تكن فى صحة (مطابقة ، صواب) العبارة . وحتى فى المواضع التى يحاول فيها البرء عبثا أن يفسر كيف يمكن أن تتم هذه الصحة أو المطابقة ، فانه يفترض وجودها سلفا باعتبارها ماهية الحقيقة . كذلك تدل حقيقة الشيء دائما

(١) فى الأصل باللاتينية Veritas .

(٢) باللاتينية adaequatis rei (creandae) ad intellectum

(٣) باللاتينية adaequatis intellectus (humani) ad rem

(٤) باللاتينية Convenientia (٥) باللاتينية Ein Stimmen

أو harmonie توافق ، تجانس ، تلاؤم (٦) أى يرمهم أن خطواته العملية أو مناهجه وطرائقه معقولة .

على توافق الشيء المعطى مع التصور « المقبول » عن ماهيته . ويبدو الأمر حينئذ وكأن هذا التصور^(١) لماهية الحقيقة مستقل عن التفسير المتعلق بماهية وجود كل موجود ، في حين أن هذا التفسير الأخير يتضمن بالضرورة تفسيراً مشابهاً لماهية الإنسان من حيث هو حامل العقل « بحقته »^(٢) . وهكذا تكتسب الصيغة المعبرة عن ماهية الحقيقة (الحقيقة هي تطابق العقل والشيء^(٣)) صدقها الكلى مباشرة في نظر كل إنسان وتحت سطوة بداهة^(٤) هذا التصور عن ماهية الحقيقة — وهي البداهة التي لم يكده أحد يلتفت إلى أسسها الجوهرية — نجد أيضاً من يسلم تسليماً بديهياً بأن للحقيقة ضداً يقابلها وأن اللاحققة لها وجود . فلا حقيقة القضية (أو عدم صحتها أو انطباقها) هي عدم تطابق العبارة مع الشيء . ولا حقيقة الشيء (عدم أصالته) تعني عدم توافق الموجود مع ماهيته . وفي كل مرة نفهم اللاحققة بوصفها عدم اتفاق^(٥) . وهذا يسقط خارج^(٦)

(١) في الأصل تحديد *Bestimmung* ولكن الترجمة الفرنسية تتصرف تصرفاً أقرب للمعنى وتجعلها *Conception* (٢) في الأصل باللاتينية *intellectus* .

(٣) في الأصل باللاتينية ، وقد تقدم ذكرهما . (٤) راجع ماقلناه في هامش سابق عن البداهة . (٥) يلاحظ أن هيدجر يحير قارئه — و مترجمه ! — بالاعتماد على كلمات متقاربة ذات ظلال مختلفة وكأنه في هازف يلعب على وتر واحد ليستخرج منه هذه ألحان تحتاج إلى عدة أوتار ! ترى هل يدل هذا على الفقر المدقع في الموهبة اللغوية أم على الغنى الفاحش ؟ يبدو أن العلم هنا في بطن الفيلسوف ! والمهم أن الكلمات التي يلعب عليها لحنه هي *= Nicht. iibereinstimmen*

ماهية الحقيقة . من أجل هذا يمكن إهمال اللاحقة ، بوصفها الضد المقابل للحقيقة ، حيثما أردنا أدراك الماهية الخاصة بهذه الأخيرة .

ولكن هل مازلنا بحاجة للكشف عن ماهية الحقيقة ؟ ألسنت الماهية الخاصة للحقيقة متمثلة بصورة كافية في ذلك المفهوم الذى لا تنسكه نظرية والذى تحميه بداهة ويتفق الجميع على صحته وصدقه ؟ وأخيرا فإننا حين نأخذ رد حقيقة القضية إلى حقيقة الشيء على معناه القريب المألوف ، أى من جهة كونه تفسيراً لاهوتياً ، وحين نصر على تنقية التحديد الفلسفى للماهية من كل تدخل من جانب اللاهوت ونقصر تصور (مفهوم) الحقيقة على حقيقة القضية ، فإنما نلتقى بذلك مع تراث فكرى قديم — وإن لم يكن هو أقدم تراث — وهو تراث يرى أن الحقيقة هى تطابق (هومويوزيس) عبارة (لوجوس) مع شيء (براجما)^(١) . فما حاجة العبارة إلى بحث أو سؤال ، إذا فرضنا أننا نعرف معنى تطابق العبارة مع الشيء ؟ ولكن هل نعرف هذا ؟ .

= (عدم التطابق) Nichtstimmen (عدم النوافق) و Niehteinstimmen
(عدم الصحة أو الاتفاق) . (٢) هكذا فى (ف) ، والمعنى يخرج عن ماهيتها .

(١) فى الاصل باليونانية :

الامكانية الباطنة للتطابق

نحن نتحدث عن التطابق ونقصد به معانى مختلفة . فنقول مثلا عن قطعتين من العملة النقدية فئة الماركات الخمس موضوعتين على المائدة : إحداهما متفتتان في وحدة مظهرهما ، وإهذا تشتركان في هذا المظهر وتكونان من وجهة النظر هذه متشابهتين . ثم إننا نتحدث عن التطابق عندما نقول مثلا عن إحدى هاتين القطعتين من فئة الخمس ماركات : هذه القطعة النقدية مستديرة . هنا ينطبق القول أو العبارة على الشيء . وفي هذه الحالة لا تقوم العلاقة بين شيء وشيء ، بل بين عبارة وشيء . ولكن ما الذى يمكن أن يجعل الشيء والعبارة متطابقتين ، إذا كان من الواضح أن طرفي العلاقة مختلفان في مظهرها ؟ إن العملة النقدية مصنوعة من المعدن . والعبارة غير مادية على الإطلاق . العملة النقدية مستديرة . والعبارة ليس لها صفة مكانية على الإطلاق . بالعملة النقدية يمكن أن نشترى شيئا ما والعبارة التي نقال عنها لا تصلح أبدا لأن تكون وسيلة شراء . ولكن على الرغم من كل هذا الاختلاف بينهما فإن العبارة المذكورة تتطابق بوصفها عبارة حقيقية (صادقة) مع القطعة النقدية . وينبغى أن يفهم هذا التطابق ، وفقا للتصور الشائع عن الحقيقة ، على أنه تكافؤ^(١) . كيف يمكن أن يتكافأ

(١) الكلمة الأصلية Angleichung يمكن أيضا أن تترجم بالتماثل والتطابق والتوافق ، ولكنها فضلت عليها التكافؤ أو التعادل Adequation لى احتفظ بكلمة التطابق للكلمة الأخرى التي يكررها ويدجر وهي : übereinstimmen .

هذا الشيء المختلف تمام الاختلاف ، وهو العبارة ، مع القطعة النقدية ؟
يتجهّم على العبارة لكي تتحقّق هذا أن تتحول إلى قطعة نقدية وأن تلتفّ
بذلك نفسها تماما . ولكن العبارة لن تفلح في ذلك أبداً . وفي اللحظة
التي يتحقّق فيها مثل هذا التحول سيستحيل على العبارة ، بما هي عبارة ،
أن تتطابق مع الشيء . إن العبارة يجب أن تبقى في التسكافؤ ، بل إنها
لا تصبح ماهي عليه إلا إذا بقيت كذلك^(١) . مم تتكون إذن ماهيتها
المختلفة عن ماهية أى شيء آخر ؟ كيف ينوسر للعبارة ، مع احتفاظها
بماهيته ، أن تكون مكافئة لسكان آخر ، أى للشيء ؟

إن التسكافؤ المقصود لا يعنى في هذه الحالة أن يحدث تشابه واقعى^(٢)
بين شيئين مختلفين في طبيعتهما . والأولى أن يقال إن ماهية التسكافؤ
تحدد وفقا لنوع العلاقة التي تقوم بين العبارة والشيء . وما بقيت هذه
« العلاقة » غير محددة وغير مؤسسة من جهة ماهيتها ، فسوف يدور
في الفراغ كل نزاع^(٣) حول إمكان هذا التسكافؤ أو عدم إمكانه ، وحول
نوعه ودرجته .

ولكن العبارة التي تقال عن القطعة النقدية « تتعلق » بهذا الشيء

(١) أى أن العبارة التي تريد أن تتحقّق التسكافؤ (مع الشيء) لا بد أن
تبقى عبارة ، بل إن هذه العلاقة هي التي تتحقّق وجودها كعبارة . (٢) حرفيا :
تشابه شئى . وقد جاريت (ف) في هذا النص . (٣) أو نقاش تختلف
فيه الآراء .

عندما تتمثله^(١) (أو تستحضره أمامها) وتتكلم عن حالة هذا الشيء المتمثل (المستحضر) من وجهة النظر السائدة . والعبارة المتمثلة (المستحضرة) تقول ما تقولاه عن الشيء المتمثل بحيث تعبر عنه بما هو كذلك . هذه الطريقة في التعبير^(٢) تنصب على المتمثل (الاستحضار) وما يتمثله (أو يستحضره) . والمراد هنا بالتمثل — مع استبعاد كل الآراء «السيكلوجية» و«المعرفية» السابقة — هو جعل الشيء يوضع أمامنا بوصفه موضوعا^(٣) . والذي يوضع أمامنا ، من حيث وضعه بهذه الكيفية ، لا بد له أن يقطع (أو يقطي ويتخلل) مجالا مفتوحا في مواجهتنا وأن يبقى مع ذلك في ذاته شيئا ويظهر بوصفه كيانه ثابتا . هذا الظهور للشيء عن طريق قطعه أو تخله مجالا يقع في مواجهتنا يتحقق داخل منفتح (أو مجال مفتوح) لم يعمل المتمثل (الاستحضار) على خايق انفتاحه ، وإنما أخذ — من جانب المتمثل — مأخذ مجال للعلاقات . والعلاقة بين العبارة المتمثلة وبين

(١) يستخدم هيدجر — كمادته ! — الفعل Vor—stellen بمعنى الاستباق في اللغة الألمانية ، أى بمعنى استحضار الشيء ووضعه أمام النظر . وهو بهذا يستبعد كل المعاني السيكلوجية والمعرفية التي ارتبطت به . والفعل والاسم المشتق منه يدل على التصور والتمثل ، وترجمه (ف) بالاستحضار Appréhender . وقد رأيت مع ذلك أن أحافظ على ترجمته بالتمثل الذي يتضمن المعنى الذي يريده المؤلف ، ولهذا لزم التنويه : (٢) حرفيا : هذه والبحيث بما هي كذلك . وقد تصرفت فيها منعا للارتباك . (٣) من حسن الحظ أن اللغة العربية تعبر خير تعبير عن تلاعب الأصل بالوضع والموضوع .

الشيء هي تحقق تلك الاحالة التي تتم في الأصل كما تتم في كل مرة على صورة مسلك^(١). والمسلك يقصف دائما بأنه — وهو الذي يتم داخل (الجال) المنفتح — يرتبط باستمرار بما هو متكشف^(٢) من حيث هو كذلك ، هذا المتكشف وبهذا المعنى الدقيق وحده قد جربه الفكر الغربي منذ وقت مبكر بوصفه « ذلك الذي يحضر^(٣) » كما سماه منذ وقت طويل « بالوجود » .

أن المسلك منفتح على الوجود . وكل علاقة انفتاح مسلك . وتفتح الانسان (أو انفتاحه) يفاوت حسب طبيعة الوجود وأسلوب مسلكه

(١) معنى المسلك Verhalten هنا مختلف عن معناه عند علماء النفس وفلاسفة الاخلاق ويريد به هيدجر ذلك المسلك الاصيل الذي يتيح لنا أن ندخل في علاقة مع الاشياء المحيطة بنا .

(٢) المتكشف Das Offenbare هو ذلك الذي يظهر نفسه بنفسه أو يكشف عن نفسه بنفسه . وبلاحظ أن هيدجر يستخدم نفس الجذر في كلمات هدية سترد في النص فيما بعد ، مثل المنفتح Das Offene والمتكشف Die Offenbarkeit والانفتاح Die Offenheit . وبلاحظ أن (ف) تتصرف في الكلمة الاولى (المتكشف) فتترجمها بما يظهر نفسه .

(٣) أو ما هو حاضر Das Anwesende أى الوجود الذي يعلن عن وجوده أو حضوره أو ماهيته (لاحظ أن الكلمة الأصلية — في نفسه هيدجر على الأقل ١ — تحتوي في مقطعها الثاني على الكلمة الدالة على الماهية . Wesen

نحوه^(١) . وكل عمل وانجاز ، كل فعل وتدير يبقى في انفتاح مجال
يستطيع الوجود في داخله أن يوضع الوضع الذي يسمح بالتعبير عنه من
حيث ماهويته^(٢) وكيفية . ولا يتأني هذا إذا أصبح الوجود نفسه متمثلا
(أو مستحضرا) في التعبير الذي يمثله ، بحيث يخضع هذا التعبير لفرض
يلزمه بأن يعبر عن الوجود من حيث هو كذلك . وبقدر ما يلتزم التعبير
بهذا الفرض ، فإنه يتوافق^(٣) مع الوجود . والتعبير الذي يلتزم بهذا
الفرض يكون تعبيراً صحيحاً أو متوافقاً (حقيقياً)^(٤) . وما يعبر عنه بهذه
الطريقة هو الصحيح المتوافق (الحقيقي) .

يجب على العبارة أن تستمد توافقها (صحتها) من تفتح المسالك (أو
انفتاحه) . إذ أن هذا التفتح وحده هو الذي يتيح للمنكشف^(٥) بوجه
عام أن يصبح معياراً للتمثل المكافئ . ولكن المسلك المنفتح نفسه هو
الذي يجب عليه أن يهتدى بهذا المعيار . ومعنى هذا أن المسلك يقتحم عليه
أن يقبل المطية السابقة لهذا المعيار الذي يوجه كل تمثل . وهذا متضمن في

(١) أي مسلك الإنسان نحوه . (٢) أي من جهة دما ، هو عليه
وكيفية . (٣) حرفياً : يتوجه أو يوجه نفسه وفقاً للموجود ، وفي (ف)
يتوافق معه . (٤) نود أن ننبه مرة أخرى إلى أن التعبير الطبيعي عن كلمة
wahi هو صادق ولكننا نحافظ على ترجمتها بالحقيقة بدلاً من الصادق والصدق
وفاء لروح النص من ناحية ، وبعداً عن كل معنى سيكلوجي يوحى به الصدق ،
إذ أن البحث كله يتم على مستوى ميثاق يقي خالص . (٥) أو لما هو ظاهر
كما تقول (ف) . وقد ابقيت على المنكشف لاهميتها في بقية النص .

تفتح المسلك . ولكن إذا كان تفتح المسلك هذا هو وحده الذى يجعل توافق العبارة أو صحتها (حقيقة) ممكنة ، فيلزم عن هذا أن يكون ذلك الذى يجعل التوافق (أو الصحة) ممكنا هو صاحب الحق الأصل فى أن يعتبر ماهية الحقيقة .

بهذا تسقط الاحالة^(١) التقليدية والنهائية للحقيقة إلى العبارة منظورا إليها بوصفها الموضع الوحيد الذى تحمل فيه ماهيتها^(٢) . إن القضية ليست هى الوطن الأصل للحقيقة . ولكن فى نفس الوقت يبرز هذا السؤال عن أساس الامكانية الباطنة للمسلك المفتوح الذى يعطى نفسه المعيار بصورة مسبقة ، إذ إن هذه الامكانية وحدها هى التى تخلع على توافق (أو صحة) القضية^(٣) المظهر الذى يخول لها تحقيق ماهية الحقيقة .

(١) الاحالة هنا بالمعنى اللغوى العادى الذى يفهم من نسبة الحقيقة للعبارة وحدها . (٢) أى ماهية الحقيقة . (٣) تترجمها (ف) بالحكم قياسا على الصيغة التقليدية : الحكم هو موضع الحقيقة . ويلاحظ أن هيدجر لا يستقر على مصطلح واحد ، فهو تارة يستخدم كلمة العبارة أو التعبير ، وأخرى كلمة القضية وثالثة القول . ولولا استقراره على استخدام الحكم لكان ذلك أنسب وأعون له على مناقشة مشكلة التوافق التقليدية التى تقوم على العلاقة الطبيعية بين الحكم والشيء .

أساس امكانية التوافق^(١)

من أين يستمد التعبير المتمثل الفرض^(٢) الذى يوعز إليه بأن يتجه نحو الموضوع ويتوافق معه حسب (قانون) التطابق ؟ لماذا يسهم هذا التوافق فى تحديد ماهية الحقيقة ؟ كيف تتم مثل هذه العطية الأولية للمعيار وهذا الایماز بالتوافق ؟ لا يتم هذا حتى تكون هذه العطية الأولية قد من تحريرنا بحيث ننفذ على نهاية تكشف فيها وما يلزم كل تمثيل^(٣) . إن التحرر من أجل معيار ملزم لا يقيس إلا إذا كان تحررا ازاء المنكشف الذى يظهر فى (مجال) مفتوح^(٤) . مثل هذا التحرر يشير إلى الماهية التى لم تفهم حتى الآن للحرية . أن انفتاح المسلك ، وهو الذى يجعل التوافق ممكنا من الناحية الباطنة ، يقوم على أساس الحرية . أن الحرية هى ماهية الحقيقة .

(١) أو الصحة والصواب Richtigkeit وإن كان من الأفضل ترجمتها بالتوافق على نحو ما فعلت (ف) — Conformité — . ولاحظ . أننا قصرنا التطابق والتكافؤ على الكلمتين الأصليتين übereinstimmung ، — Angleichung (٢) الفرض أو الدليل أو التعليم (جميعا تعليمات) أو الایماز بشئ ما Weisung (٣) تصرف فى العبارة الأخيرة تصرفا بسيطا تابع فيه (ف) .

(٤) حرفيا : حتى يكون الانسان حرا ازاء منهكشف المفتوح .

ولكن ألا تضع هذه القضية (التي تؤكد) ماهية التوافق أمرا
بدهيا مكان أمر بدهي آخر؟ إن الفعل لا يمكن أن يتحقق إلا إذا
كان الفاعل حرا . كذلك الشأن في فعل التعبير المتمثل وفي قبول
إحدى الحقائق أو رفضها . بقدر أن القضية لاتعني مع ذلك إن تكوين
عبارة أو توصيلها (لغير) أو استيعابها يحتاج بالضرورة إلى الفعل الخالص
من الضغط والالزام ، وإنما تقول : إن الحرية هي ماهية الحقيقة ذاتها .
والمقصود « بالماهية » هنا هو أساس الامكان الباطن لما يسلم بأنه معروف
مباشرة وبوجه عام . ولكننا إذا ذكرنا تصور الحرية لانفكر في الحقيقة
بل ولا نفكر أيضا في ماهيتها . ولهذا فإن القضية التي تزعم أن ماهية
الحقيقة (أو توافق العبارة وصحتها) هي الحرية ، لابد أن تثير الحيرة .

أليس وضع ماهية الحقيقة في الحرية معناه أن نضع الحقيقة تحت رحمة
الهوى^(١)؟ وهل هناك شيء أقدر على تقويض الحقيقة من تركها نهياً
لنفس هذه « القضية المرتعشة »^(٢) وتحكمها؟ إن الشيء الذي ظل يلج
على الحكم السليم^(٣) أثناء هذه المناقشة قد ظهر الآن أكثر وضوحاً : إن
الحقيقة هنا ترد^(٤) إلى ذاتية الذات الانسانية . وحتى لو أمكن أن تصل

(١) أو التعسف والاختيار الهوى والنزوات البشرية .

(٢) كناية عن الانسان ويرجع هذا الوصف المشهور إلى إحدى عبارات
باسكال في خواطره . (٣) مكذا في الاصل وهو مرادف للحس السليم
والفهم العام . (٤) مكذا في (ف) والمعنى أننا سنكون قد طبعنا الحقيقة
بالطابع البشري وقيدناها به ، في حين أن انطباع الانسان بالحقيقة وتحوله عن =

هذه الذات إلى الموضوعية ، فإن هذه الموضوعية ستظل إنسانية شأنها شأن الذاتية ، كما ستبقى تحت تصرف الانسان .

ما من شك في أن الانسان ينسب إليه الزيف والنفق . والكذب والخداع ، والنفس والتظاهر ، وعلى الجملة كل ألوان اللاحقية . ولكن اللاحقية تعد كذلك نقيض الحقيقة ، ولهذا يرى الناس من حقهم أن يستبعدوها من دائرة السؤال عن الماهية الخاصة للحقيقة ، وذلك على أساس أنها الوجه السلبي من الحقيقة^(١) . هذا الأصل الانساني لللاحقية إنما يؤكد ، بطريق مصاد ، أن ماهية الحقيقة في ذاتها هي التي لها السيادة على الانسان . هذه الحقيقة في ذاتها تعد في نظر الميتافيزيقا خالدة وأبدية ، ومن ثم فلا يمكن أن تنبئ على زوال الكائن البشري وهشاشته^(٢) . فكيف إذن يتمسر لماهية الحقيقة أن تجد حماها وأساسها في حرية الانسان ؟ .

إن النور الذي تلقاه القضية القائلة بأن ماهية الحقيقة هي الحرية يقوم على بعض الأحكام المسبقة^(٣) ، ومن أشد هذه الأحكام عنادا تلك

= طريقها هو الهدف من هذه الرسالة . وإن نفهم هذا بطبيعة الحال حتى نتغلب عن المفهوم الشائع للحرية ، بحيث لا نمنى حرية الفعل وعدم الفعل ، بل حرية ترك الوجود يوجد ، وهو ما سيوضحه المؤلف في الصفحات الآتية .

(١) الكلمة الأصلية *unwesen* قد تعنى ما هو غير أساسى ولا جوهري ، أو لا يستحق النظر بالقياس إلى الماهية (٢) أى ضعفه وقابليته للانكسار . (٣) أو الأحكام المفترضة المتحيزة .

التي تزعم أن الحرية خاصة من خصائص الانسان ، وأن ماهية الحرية لا تحتاج إلى مزيد من البحث ، وأن كل الناس تعرف ماهو الانسان .

ماهية الحرية

ومع هذا فإن القابيه إلى الارتباط الماهوى^(١) بين الحقيقة بوصفها توافقا (أو صحة وصوابا) وبين الحرية يزعم هذه الأحكام المسبقة ، بشرط أن نكون على استعداد (لأجراء) تحول في التفكير . إن التأمل في الارتباط الماهوى القائم بين الحقيقة والحرية يؤدي بنا إلى البحث في ماهية الانسان من منظور^(٢) يضمن لنا تجربة أساس ماهوى خفى للانسان (أو الآنية)^(٣) . بحيث يضمننا (هذا التأمل) قبل ذلك^(٤) في المجال الذي تفصح فيه الحقيقة عن ماهيتها^(٥) . من هنا يتضح أيضا أن الحرية ليست هي أساس الامكانية الباطنة للتوافق (الصحة والصواب) إلا لأنها

(١) أو العلاقة الأساسية (ف) . (٢) أو وجهة نظر .

(٣) الكلمة الأصلية (Dasein) لاسبيل إلى ترجمتها ، والترجمات الأوروبية الأوروبية تبقى عليها دون تصرف . والمواد بها كما تقدم ذلك السكائن الوحيد المهموم بالسؤال عن الوجود ، ألا وهو الانسان . وقد وضعت الترجمة للحرية التي اقترحها استاذنا الدكتور عبد الرحمن هدى بين قوسين .

(٤) أو بصورة أولية مسبقة .

(٥) أو تعان عن ماهيتها . والكلمة الأصلية فعل اشتقه هيدجر من الماهية Wesen (وذلك على رغم أن اللغة الألمانية ؟) ولهذا لزم التنويه .

تتلقى ماهيتها الخاصة بها^(١) من ماهية أخرى أشد منها أصالة ، وهي ماهية الحقيقة التي تعد وحدها ماهوية بحق^(٢) .

لقد حددت الحرية بادية ذى بدء بأنها حرية^(٣) لأجل المنكشف في (نطاق) المفتوح^(٤) ، كيف يتعين علينا أن نفكر في هذه الماهية الحرية؟ إن المنكشف^(٥) ، الذي يتكافأ معه التعبير المتمثل^(٦) بوصفه متوافقا معه ، هو الموجود المفتوح في مسلك منفتح^(٧) . والحرية لأجل انكشاف المفتوح هي التي تسمح لوجود بأن يكون الموجود على النحو الذي هو عليه^(٨) . وهكذا يتبين أن الحرية هي ترك الموجود بوجود .

(١) أو ماهيتها الذاتية المنعقدة بها وحدها *Propre — eigene*

(٢) حافظت على الكلمة الأصلية ولم انصرف فيها بصفات أخرى كالجوهرية والاساسية مثلما فعلت (ف) وذلك على الرغم من شعوري بالتكرار المزعج في هذه العبارة .

(٣) أو تهرر كما سبق ، وإن كان الأصل يورد الكلمة المثبتة .

(٤) أو لأجل ما يظهر وينكشف من خلال مجال مفتوح . وقد حافظت على الأصل على الرغم من تعقيد . (٥) أى ما يظهر نفسه ويكشف عن نفسه . (٦) القول أو الحكم (ف) . (٧) هكذا حرفيا . وفي (ف) . هو الموجود من جهة تنكشفه أو ظهوره لأجل مسلك مفتوح وبواسطته .

(٨) هكذا حرفيا ، وفي (ف) . ان الحرية إزاء ما يتكشف في صميم المفتوح هي التي تسمح . . الخ .

إننا نتحدث عادة عن « الترك »^(١) عندما نرفض أيدينا مثلاً من مشروع خططنا له . ومعنى قولنا : « نحن نترك شيئاً يوجد » أننا لن نلسه بعد ذلك ولن نشغل أنفسنا به . وفي هذه الحالة يفيد « ترك الشيء يوجد » المعنى السلبي من انصراف عن الشيء وتخل عنه ، ويمبر عن عدم الاكترات به واسقاطه .

والكلمة الضرورية التي نلجأ إليها هنا للتعبير عن ترك الموجود يوجد لا تقصد الاسقاط وعدم الاكترات ، وإنما تقصد العكس من ذلك . إن ترك الموجود يوجد معناه أن نهب أنفسنا له . ولا ينبغي أن يفهم هذا مرة أخرى على أنه مجرد تماثل مع الموجود الذي نصادفه أو نهبحث عنه ، ولا على أنه مجرد صون ورعاية وتنظيم له . إن ترك الموجود يوجد — أى من جهة وجوده على ماهو عليه — معناه أن يهب الانسان نفسه للمفتتح وانفتاحه الذي يدخل فيه كل موجود ويستقر فيه ، كما يأتى به هذا الموجود معه^(٢) . هذا المفتتح هو الذى تصوره الفكر الغربى فى بدايته ووصفه باللا — محتجب (تأليثيا)^(٣) . ولو ترجمنا الكلمة اليونانية —

(١) الترك فى الأصل وفى اللغة العربية يمكن أن يفهم على معنيين : ترك الموجود (السكائن) يوجد (أو يكون) ، أو تركه والتخل عنه .
(٢) أو يأتى به معه . أى أن الموجود — بعبارة أبسط — يظهر وينكشف فى مجال الانفتاح كما أن مجرد ظهوره يظهر هذا الانفتاح نفسه معه .

(٣) فى الأصل باليونانية ويلاحظ القارىء

كما ذكرنا فى التقديم — أننى انحاشى ذكر الكلمات الاجنبية على اختلافها فى سياق النص .

(أليشيا)^(١) باللاتمجب بدلا من ترجمتها « بالعتيقة » فإن هذه الترجمة لن تكون فحسب أكثر أمانة من الناحية « الحرفية » ، بل إنها ستوجهنا إلى تغيير تفكيرنا في التصور الشائع للحقيقة بمعنى توافق العبارة وستجعلنا نرجع إلى المعنى الأصلي — الذى لم يفهم بعد حق الفهم — وهو انكشاف الوجود أو تكشفه^(٢) . ان هبة النفس^(٣) لتكشف الوجود (لاتعنى) أن تضع فيها ، بل أن تنهيا^(٤) لنوع من القراجع أمام الوجود حتى يتجلى

(١) أو اللاتمجب أو عدم — التنفى

والاخفاء .

(٢) يلاحظ أن المصروف يستخدم جذرا واحدا لصياغة كلمات عديدة تفيد التكشف أو الظهور والتجلى بعد الطى والتمجب والخباء ، وهى جميعا تأتي من الفعل Bergen (يطوى ، يؤمن ، يهون) فاللاتمجب unverborgenheit واللامتمجب هو Das unverborgene ، وفعل الكشف أو الانكشاف Entbergung ، وحالة التكشف هى Entborgenheit وسنرى بعد ذلك كلمتين أخريين مما الحجب أو الاخفاء Verbergung ، وحالة الاحتجاب أو التمجب Verborgenheit ومن الطبيعي أن تجد مشقة كبيرة فى العثور على الكلمات العربية التى تعكس هذه الفروق والظلال الدقيقة ، لاستحالة إيجاد أصل واحد مشترك بينها .

(٣) أى انصراف الانسان (أو الآنية) بكليته إلى كشف الموجود من الخفاء وتركه يوجد على ما هو . وفى هذا الموقف من حقيقة ، الوجود المنكشفة تكون حريته .

(٤) حرفيا : بل أن ينبسط أو ينتشر لنوع من التراجع . وقد تصرف فيها منها للالتباس .

وبنكشف فيما هو عليه وعلى ماهو عليه ويتمكن التكافؤ المتمثل من أن يستمد منه المعيار . ومثل هذا الترك للموجود معناه أن نعرض أنفسنا للموجود بما هو كذلك وأن نضع مسلكنا كله في الانفتاح . إن ترك- الموجود يوجد، هو في ذاته تعرض وتخرج^(١) . وماهية الحرية، منظورا إليها على ضوء ماهية الحقيقة ، تتضح الآن بوصفها التعرض لتكشف الموجود . وليست الحرية مقصورة على ما يطيب للفهم العام أن يتصوره تحت هذا الاسم : أى معنى الهوى أو النزوة التى تلبث أحيانا فى أنفسنا وتدفعنا إلى اختيار هذا الجانب أو ذاك . وليست الحرية هى انتفاء الضغط والالزام بأن نفعل شيئا (معينا) أولا نفعله ، وليست الحرية كذلك بالتموه أو الاستعداد لقضاء مطلب أو ضرورة (ومن ثم موجود من نوع ما) . إن الحرية قبل هذا كله (أى قبل الحرية السلبية والإيجابية) هى الهبة أو الانصراف إلى انكشاف الموجود بما هو كذلك . والتكشف نفسه يحافظ عليه ويصان فى الهبة المتخارجة ، ويفضل هذه الهبة (أو هذا الانصراف والتوجه . .) يكون انفتاح المفتوح ، أى يكون هناك (أو الآنية أو الحضور^(٢)) ما يكون عليه .

(١) تخارج EK—sistenz والكلمة بمعناها الشائع هى الوجود (لاحظ أن هيدجر استبدل حرف X الذى تكتب الكلمة به عادة بحرف K لكى يكون السابقة اليونانية لك التى تعنى بعيدا عن خروجا من . . أى أن الوجود هذه تخارج نحو الوجود وفى اتجاهه . ولعل من الظاهر أن تـجها كذلك بالتواجد (من الوجود والوجد معا) .

(٢) الهناك أو هذا Das Da لاحظ. أن هذا التحوير كله يقصد به الوصول إلى كلمة Da—seim المشهورة التى تعنى كإسبق الآنية أو التذات الوحيد =

في الهناك (الآنية أو الحضور) يسان للانسان (ذلك) الأساس
 الماهوى الذى طال العهد على عدم تأسيسه ، والذى يتيح له أن يتخارج^(١) .
 والوجود هنا لا يقصد به وجود للوجود بمعنى وروده أو حضوره أمامنا .
 ولا يبنى كذلك أن يفهم بالمعنى « الوجودى » أى بمعنى الجهد الأخلاقى
 الذى نقصده من اهتمام الإنسان بنفسه اعتماداً قائماً على تكوينه الجسدى
 والنفسى . إن الوجود (التخارج) الذى يمد جذوره فى الحقيقة بوصفها
 حرية ، هو التعرض لتكشف الوجود بما هو موجود وببداً وجود
 الانسان القارىخى أو يبدأ تخارجه — وهو بعد لا يزال غير مفهوم وغير
 محتاج إلى تأسيس ماهيته — فى تلك اللحظة التى يتجه فيها المفكر الأول
 إلى لا تجب الوجود لى يسأل ماهو الوجود^(٢) . فى هذا السؤال يحرب
 اللاتجيب لأول مرة . ويتجلى الوجود فى مجموعة بوصفه « فيزييس^(٣) » ،

المهموم بالسؤال عن الوجود ، وهو الإنسان ، وذلك لبيان أنه يكون كذلك
 بسبب تخارجه فى انجاء الوجود ، أو انفتاحه على حقيقة التى تتكشف له ،
 ويلاحظ أن كلمة الحضور التى وضعتها بين قوسين من تصرف (ف) .
 (١) أى د يوجد ، بالمعنى السابق الذى يقصده هيدجر من الانصراف إلى
 حقيقة الموجود التى تتكشف من خلال انفتاحه على حقيقة الوجود . ويلاحظ
 أنه فى السطر التالى يهير إلى كلمة Existence ليفرق بينها وبين كلمة الوجود
 Existentialia فى التراث الفلسفى بمعنى الموجودات أو الاشياء التى تكون أمام
 الانسان وفى متناول يده . (٢) ف : فى تلك اللحظة التى يتأثر فيها المفكر
 الاول بتكشف الموجود فيسأل نفسه عن ماهيته . (٣) فى الاصل باليونانية

أى « طبيعة » ، وهى هنا كلمة لاتعنى بعد مجالا معيننا من مجالات الوجود ، وإنما تعنى الوجود بما هو كذلك فى مجموعه ، منظورا إليه من حيث هو حضور فى حالة نزوع (أو انبثاق) . ولا يبدأ التاريخ إلا حيث برفع الوجود نفسه ويحفظ ويصان بصورة واضحة فى لاتهجبه ، وحيث يفهم هذا الحفظ والصون على ضوء السؤال عن الوجود بما هو موجود . إن الكشف المبدئى للوجود فى مجموعه ، السؤال عن الوجود بما هو موجود ، وبداية التاريخ الغربى كلها شىء واحد ، وتتم واحد ، وتتم فى وقت وزمن واحد ، (لكن) هذا الزمن الذى لاسبيل إلى قياسه هو الذى يفتح به كل مقياس^(١) . ولكن إذا كان الوجود المتخارج هناك^(٢) ، بوصفه « ترك — الوجود يوجد » ، هو الذى يحرر الانسان « لحيته » ، وذلك حين تحول^(٣) (حق) اختيار إمكانية (موجود) ما ، أو تفرض عليه ضرورة (موجود ما) ، فليس التعسف البشرى^(٤) هو الذى يملك (التصرف فى) الحرية . إن الانسان لا يملك الحرية كما لو كانت خاصية له ، بل إن العكس هو الأصح : فالحرية ، أى الآنية (أو الوجود — هناك) المتخارجه الكاشفة ، هى التى تملك الانسان ، وهى تملكه على نحو أصيل يبلغ من أصالته أنها هى وحدها التى تسكفل لبشرية^(٥) ما أن تنشئ العلاقة بالموجود

(١) تصرفات قليلات فى هذا الجزء الأخير من العبارة الذى يقول حرفيا : وهذا

الزمن الذى لا يقاس هو الذى يفتح المفترح (المنفتح) لكل مقياس .

(٢) أو الآنية الحاضرة هناك والمتخارجه أو المتواجدة بالمعنى السابق الذكر .

(٣) أى الحرية . (٤) بمعنى الإرادة التى تخضع للاهواء والنزوات

(٥) أى للإنسانية فى عصر أو مكان ما . L'arbitraire — Das Belieben

في مجموعه وبما هو موجود ، وهى العلاقة التى يقوم عليها التاريخ ويتميز بها . إن الانسان المتخارج هو وحده الانسان القاريخى . أما « الطبيعة » فهى بلا تاريخ .

إن الحرية التى تفهم هذا الفهم بحيث تعنى ترك — الموجود يوجد (هى حرية) تعمل على تحقيق ماهية الحقيقة بمعنى تكشف الموجود . وليست الحقيقة خاصة مميزة للقضية الصحيحة (المتوافقة) التى تنولها « ذات » بشرية عن موضوع مائىم تعبر بعد ذلك قضية « صادقة » دون أن نعرف شيئاً عن المجال الذى ستصدق فيه ، وإنما الحقيقة هى تكشف الوجود الذى يتم بفضل^(١) انفتاح . وفى هذا الانفتاح يتكون كل مسلك بشرى وكل موقف يتخذه الانسان ، وذلك بفضل تعرضها له^(٢) . من أجل هذا يكون (وجود) الانسان على نحو متخارج^(٣) .

ولما كان كل مسلك إنسانى منفصلاً على طريقته ، فضلاً عن أنه يتواءم^(٤) مع ما يتعلق به^(٥) ، فيلزم عن هذا أن يكون مسلك ترك — الوجود^(٦) ، أى الحرية ، قد أنعم عليه بنعمة الابعاز الباطن^(٧) (الذى

(١) أى بفضل التـكشف . (٢) أى للانفتاح . (٣) حرفياً : من أجل هذا يكون الانسان على أسلوب التـخارج . (٤) الفعل الاصلى يفيد التجانس والتلاؤم والتواءم والتكامل . (٥) أى مع الشيء الذى يدخل معه فى علاقة . (٦) أى السماح للموجود بأن يوجد ، وهو المسلك الانسانى الذى يصفه هيدجر بالحرية . (٧) المعنى يفيد الهدى والايحاء الباطن الذى يفرض أمراً أو يقضى به .

يجعله (يطابق^(١) بين تمثله وبين الموجود . (وهكذا) يصبح الآن معنى تخارج الانسان : إن تاريخ الامكانيات الاساسية^(٢) لبشرية تاريخية مدخر^(٣) له في الكشف عن الموحود في مجموعته . ومن الأسلوب الذي تعضر^(٤) به الماهية الأصلية للحقيقة نشأ القرارات الأساسية النادرة عبر التاريخ .

ولكن لما كانت الحقيقة في صميم ماهيتها حرة ، فقد يفتق للانسان التاريخي ، وهو بصدد ترك الموجود يوجد ، ألا يتركه يوجد فيها هو عليه وكما هو عليه . عندئذ ينكر الموجود ويجور^(٥) . وعندئذ يؤكد المظهر سلطانه وقوته . وفي هذه القوة تنبدي^(٦) لاماهية الحقيقة . ولكن لما لم تكن الحرية المتخارجة — بوصفها ماهية الحقيقة — خاصة من خصائص الانسان ، بل يتخارج الانسان ويصبح بذلك قادرا على التاريخ لأن الحرية هي التي تملكه ، فان لاماهية الحقيقة لا يمكن أبضا أن تنجم من مجرد عجز الإنسان وإهماله^(٧) . إن اللاحقيقة — على العكس مما سبق — لابد أن

-
- (١) حريا : يكافئ أو يوافق ، ولم أر بأسا من التعبير عنه بالمطابقة .
 (٢) أو الامكانيات الماهوية . (٣) أى محفوظ ومضان .
 (٤) أى من كيفية حضور الماهية أو إفصاحها عن نفسها
 (٥) أى لا ينكشف على طبيعته الاصلية فيزيق ويعود . (٦) أى تظهر
 وتعمل للبيان . (٧) أى لا يمكن أن تكون لاماهية الحقيقة أمرا مرضيا
 لاحقا ينشأ عن عجز الانسان وإهماله ، لانها كأمته كونا أصليا في الحقيقة ذاتها
 ومرتبطة بها .

تأتى من ماهية الحقيقة . وإرتباط الحقيقة باللاحقيقة لإرتباطا ماهويا يمنحها من الوقوف من بعضهما موقفا ينم عن عدم الاكتراث ، هو الذى يسمح للقضية الحقيقية (الصادقة) أن تضاد القضية غير الحقيقية (الكاذبة) تضادا حادا .^(١) لهذا فإن السؤال عن ماهية الحقيقة لا يصل إلى مجاله الأصيل^(٢) إلا إذا استطاع — من خلال النظر المسبق فى الماهية السكاملة للحقيقة — أن يضم كذلك التفكير فى اللاحقيقة إلى أفق تكشف الماهية^(٣) . إن البحث فى لاهية الحقيقة ليس مجرد ملء ثغرة ثانوية^(٤) ، بل هو خطوة الحاسمة نحو وضع السؤال عن ماهية الحقيقة وضعا مناسباً . ولكن كيف يمكننا أن ندرك اللا ماهية فى (صميم) ماهية الحقيقة ؟ إذا كانت ماهية الحقيقة لا تستنفد فى توافق العبارة (أو صحتها وصوابها) ، فلا يمكن بالمثل أن تسوى اللاحقيقة بعدم توافق (أو عدم صحة) الحكم .

-
- (١) حرفيا : وكون الحقيقة واللاحقيقة غير متساويين (أولا يقفان من بعضهما موقف اللامبالاة وعدم الاكتراث) بل يتلمان من جهة الماهية لبعضهما البعض ، هو وحده الذى يمكن للقضية . الخ وقد لزم التصرف .
- (٢) أو المجال الأصيل للمستول عنه وهو ماهية الحقيقة . (٣) أى بعبارة أبسط إن البحث عن ماهية الحقيقة لا يستغنى عن البحث عن اللاحقيقة . والسؤال عن ماهية الأولى يستلزم فى نفس الوقت أن نسأل عن ماهية الثانية .
- (٤) حرفيا : ليس مجرد ملء ثانوى (أولا حق) لثغرة ، وقد تصرفت فيها تصرف (ف) .

— ٢٧٩ —

— ٥ —

ماهية الحقيقة

تبين لنا أن ماهية الحقيقة هي الحرية . — هذه الحرية هي الترك المتخارج السكاشف للموجود . وكل مسلك منفتح يتحرك^(١) في (مجال) ترك - الموجود - يوجد ، ويقف موقفا (معينا) من هذا الموجود أو ذلك . والحرية ، من حيث هي انصراف^(٢) إلى انكشاف الموجود في مجموعه وبما هو موجود ، قد أثرت عن كل سلوك بحيث يتوافق مع الموجود في مجموعه^(٣) وبكليته . غير أن هذا ، التأثير^(٤) لا يفهم أبدا على أنه « تجربة » أو « حالة شعورية »^(٥) ، لأن هذا معناه أن يفقد ماهيته وبفسر بشيء

(١) الفعل الاصلى schwingt معناه يرتز أو يرف أو يتأرجح ، وقد ترجمته (ح) بالانبساط أو التفتح . (٢) الانصراف هنا له نفس المعنى الذى سبق ذكره من جهة النفس لانكشاف الموجود . (٣) أو حققت ملاءمة السالك للموجود في مجموعه وبكليته . (٤) يلاحظ ان المؤلف يتلاعب هنا بكلمات يصعب ترجمتها ، وكلها تأتي من الفعل abstimmen-stimmen ومعناها يوفق أو يلائم أو يطبع ، ومنها يشتق الاسم Stimmung, gestimmtheit وهما من أصعب الكلمات ذات التراث الادبي والعاطفي في لغتها ، ويمكن التعبير عنها بالتأثر (الانطباع أو التعاطف) والاحساس أو المراجع والاستعداد النفسى . والصعوبة هنا تأتي من استخدام هيدجر لكلمات ذات شحنة عاطفية وشعورية في مجال ميتافيزيقى خالص (راجع المقدمة ١) ، إن كان لها ما يبررها في فلسفته . (٥) أو عاطفة وحالة نفسية .

(« كالحياة » أو « النفس ») لا يمكنه أن يزعم لنفسه شرف الماهية إلا في الظاهر ، ولا يتسنى له (أن يمضى في هذا الزعم) إلا إذا ظل منطويا على تزييف لهذا التأثير وإساءة فهمه . إن التأثير ، أى التعرض المتخارج للموجود في مجموعه ، لا « يجرب » ولا يشعر به إلا لأن « الانسان المجرب »^(١) قد (وهب نفسه) أو انصرف إلى حالة تأثر كاشفة عن الموجود بكلية ، دون أن يكون لديه احساس سابق بماهية هذا التأثير . إن كل مسلك (يقوم به) الانسان التاريخي - سواء شعر بذلك صراحة أو لم يشعر به ، وسواء فهمه أو لم يفهمه - إنما هو مسلك متأثر^(٢) كما هو مستقر^(٣) ، عن طريق هذا التأثير ، في الموجود الكلى في مجموعه . إن اكتشاف الموجود بكلية وفي مجموعه ليس مطابقا^(٤) لمجموع الموجودات المعرفية في الواقع . إنما الأمر على عكس ذلك فحيثما قلت معرفة الانسان بالموجود ولم يعرفه عن طريق العالم إلا معرفة تقريبية وأولية^(٥) ، أمكن اكتشاف الموجود بكلية أن يتأكد بصورة أكثر ماهوية^(٦) مما لو أصبح المعروف وما سهل معرفته في كل وقت من الضخامة والاتساع بحيث لا يحيط به النظر ولا يقوى على مقاومة جهود المعرفة ومحاولاتها الدائبة عند ماتتجاوز القدرة التقنية^(٧) على السيطرة الأشياء كل حد ممكن . - بلى إن الهذر والمذر الذي

(١) أى القادر على التجربة الحية . (٢) التأثير هنا كما سبق ينطوى على معنى التلازم أو التوافق مع . . . (٣) الفعل الاصلى يفيد أنه مؤمن أو مدخر أو مصان داخل الموجود بكلية . (٤) أى لا يساوى معه . (٥) حرفيا : معرفة غليظة (بعالته ، وهو خام) (٦) أى بصورتها أساسية وأكثر جوهرية . (٧) أو التكنية .

تقلو به معرفة تدعى الإلمام بكل شيء — ولم تعد إلا معرفة وحسب —
يصيب تكشف الموجود بالتسطح ويهوى به في ظلام العدم الظاهر لكل
مالم يعد يصل حتى إلى درجة الشيء الذى لا يستحق الا كثرات ، ولم يبق
له من وجود إلا كمثل ما يبقى لشيء منسى^(١) .

إن ترك الموجود — يوجد وهو الأصل فى التوافق^(٢) مع الموجود
بكلية — ينفذ فى كل مسلك منفتح يتحرك فى مجاله كما بسبته أيضا . ومسلك
الانسان يتغلغل فيه تكشف الموجود بكلية وفى مجموعه . ولكن هذه
« السكالية أو المجموع » تبدو فى نظر التقدير^(٣) والانشغال اليومي كأنها
أمر يتعذر التنبؤ به وإدراكه^(٤) . ومن المستحيل إدراكها عن طريق
الموجود الذى يكشف عن نفسه ، سواء أ كان هذا الموجود ينتمى للطبيعة
أو التاريخ . ومع أنها تغلغل باستمرار فى كل شيء وتعلمه على التوافق^(٥) ،
فإنها تظل على الرغم من ذلك هى اللاحدد والذى لا يقبل التحديد ، كما
كما تختلط لهذا السبب فى أغلب الأحيان بأكثر الأمور شيوعا وأقلها لغفا

-
- (١) اضطرت للتصرف فى هذه العبارة المروحة بأسماء الفاعل والمفعول
حتى طالت أكثر مما ينبغي ! (٢) أو الأصل فى تأثر الآنية به .
(٣) حرفيا : الحساب . (٤) الإدراك هنا بمعنى بلوغ الشيء .
(د) الكلمة الأصلية stimmend تفيد إحداث التوافق أو التأثير ، ومنها
يستخرج المؤلف السكالتين التاليتين . اللتين تفيدان التحديد أو عدمه
Das unbestimmte, das unbestimmbare وهذه صعوبة أخرى تواجه من
يريد نقل هيدجر إلى لغة أخرى غير لغته !

-- ٢٨٢ --

الانتباه . ولكن هذا الذى يتغلغل فى كل شىء ويطبعه على التأثر أو التوافق^(١) ليس عدما ، وإنما هو حجب (إخفاء) الموجود بكلية . فبقدر مايسمح ترك - الوجود فى كل مسلك على حدة بأن يوجد الموجود الذى يتعلق به ، وبذلك يكشف عنه ، فإنه يحجب الموجود بكلية . ولهذا فإن ترك - الموجود (يوجد) هو فى نفس الوقت حجب وإخفاء . فى الحرية المتخارجة للآنية (الموجود - هناك) يتم حجب (إخفاء) الوجود بكلية ، ويكون الاحتجاب أو الاختفاء .

— ٦ —

اللاحقة من حيث هى حجب (أو إخفاء)

إن التحجب (الاختفاء) يمنع « الأليثيا^(٢) » من التكشف (أو الالتحجب) ، بل لايسمح لها بأن تكون ستيريزس^(٣) (سلبا) ، وإنما يحفظ لها (أى الأليثيا) أخص ما يخصها (لى يكون) مسكها وإذا فاتحجب (الاختفاء) ، إذا فكرنا فيه من جهة الحقيقة بوصفها لا تحجب (أو تكشف) ، هو عدم - التكشف ، وهو يعد بهذه المثابة اللا - حقيقة

(١) الجزء الأول من الجملة تعبر عنه فى الأصل كلمة واحدة هى اسم الفاعل Das Stimmende أى ما يحدث التوافق أو التأثر ! وقد اضطرت لهذا

المط اضطارا . (٢) فى الأصل باليونانية

(٣) فى الأصل باليونانية

الأصلية التي تنتمي لماهية الحقيقة أثناء أصيلا^(١) . وتحجب الوجود بكليته لا يتم أبدا كالمكان نتيجة لاحقة ومرتبطة على المعرفة الجزئية دائما بالوجود. إن تحجب الوجود بكليته ، (أى) اللاحقية الأصلية ، أقدم من كل انكشاف لهذا الوجود أو ذاك . وهو كذلك أقدم من ترك - الوجود نفسه الذى يجب أثناء الكشف^(٢) ويتخذ موقفا من الحجب^(٣) . مالى يحافظ عليه ترك - الوجود فى علاقته هذه بالحجب ؟ إنه (شىء) لا يقل عن حجب الموجود بما هو موجود وبكليته ، أى السر . ولا يتعلق الأمر بسر مفرد^(٤) خاص بهذا الشىء - أو ذاك ، وإنما يتعلق بأمر واحد ، وهو أن السر (حجب المحتجب) بما هو سر يتغلغل فى آنية الانسان^(٥) ويتحكم فيه .

وهكذا يحدث فى أثناء ترك - الوجود ، الذى يكشف عن الوجود بكليته ويحجبه فى نفس الوقت ، أن يظهر الحجب (الاخفاء) بمظاهر المحتجب فى المقام الأول^(٦) . والآنية ، بقدر ماته خارج ، تنعمد^(٧) أول وأوسع

(١) أو ترتبط بماهيتها وتتماشى بها على نحو أصيل

- (٢) أى أن ترك - الوجود يوجد - وهو ما وصفناه بالحريفة - يقوم بحجب الوجود أثناء كشفه للموجود ، كما يدخل دائما فى علاقة مع عملية الحجب .
- (٣) هكذا فى (ف) ، وفى الأصل يدخل فى علاقة مع الحجب أو يتعلق به .
- (٤) أوجدى . (هـ) أو « الدازاين » ، الوجود - هناك أو الآنية التى سبق الكلام عنها ، ولست أرى ما يمنع من الإبقاء على الكلمة الأصلية مادامت كل اللغات تحافظ عليها . (٦) أى أن الحجب نفسه يبدو أول ما يحتجب .
- (٧) هكذا فى الأصل (نرى ، تحافظ - أو تبقى على) ونجعلها (ف) تركد أو تسبب .

عدم - تكشف - أى اللاحقية الأصلية . إن اللاماهية^(١) الأصلية للحقيقة
هى السر . وكلمة اللاماهية لا تتضمن هنا معنى التدهور فى الماهية الذى ننسبه
لها عندما تقسم فتصبح مرادفة للكلى العام (كوينون ، جينوس^(٢))
ولا مكانه^(٣) . وأساسه . إن اللاماهية تدل هما على الماهية السابقة فى
الوجود^(٤) . ولكن اللاماهية تدل عادة على تشوه تلك الماهية التى سقطت
وتدهورت بالفعل . ومع هذا فإن اللاماهية - على طريقتهما وفق الحالة
المطابقة - تبتى فى جميع هذه الدلالات وانعانى مرتبطة بالماهية ارتباطا
أساسيا ولا تصبح أبداً غير أساسية بمعنى أن تتحول إلى شىء لا يستحق
الاهتمام .

ولكن الكلام هذه الصورة عن اللاماهية يؤذى رأى الشائع
حتى الآن أذى شديداً ويبدو فى مظهره أشبه ما يكون بتكديس مجموعة
من « المفارقات » المفتعلة المصطنعة ولما كان من الصعب تلافى هذا
المظهر فإننا نؤثر التعليل عن هذه اللغة التى تبدو فى نظر الظن الشائع

(١) يحاول هيدجر هنا - كما قدمنا فى هامش سابق - أن يثبت اللاماهية
معنى أصليا جديداً يختلف عما تدل عليه الكلمة من الافتقار للماهية الأساسية أو

انحلال الماهية وتدهورها (٢) فى الأصل باليونانية

عام - مشترك (جنس) • (٣) فى الأصل باللاتينية
possibilitas (٤) أو الحضور •

(الدوكسا)^(١) وحده لغة مليئة بالمفارقات . أما الذى يعلم (الأمور على حقيقةهما) فإن « اللا » ، فى اللاماهية الأصلية للحقيقة بوصفها لاحقيقة ، تشير عنده إلى مجال حقيقة الوجود الذى لم يعرف بعد (لاجمال الموجود وحده) .

إن الحرية ، بوصفها ترك - الموجود بوجد ، هى فى ذاتها علاقة منفتحة ، أى علاقة غير منفصلة على نفسها . فى هذه العلاقة يتأسس كل مسلك ويتلقى منها التوجه للموجود وتكشفه^(٢) . بيد أن هذه العلاقة بالحجب (أو الاخفاء) تحجب نفسها باعطائها الصدارة لئسيان السر^(٣) وتخفى فى هذا النسيان . ومع أن الانسان يدخل دائما - عن طريق مسلكه - فى علاقة بالموجود ، إلا أنه يقف عادة عند هذا الموجود أو ذاك وما يتكشف منه^(٤) . وهو كذلك يظل على تمسكه بالواقع المعتاد والواقع الذى يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه ، حتى فى الأحوال التى تستوجب النظر فى المسائل الأولى والأخيرة^(٥) . وعندما بشرع فى التوسع

(١) ، ونانية الأصل وردت فى الأصل بالحروف اللاتينية Doxa وهى عند أفلاطون وسط وبين العلم والجهل ، ويفرق بينها وبين المعرفة والرؤية أو البصيرة . (٢) أى يتلقى منها الابعاز والهدى الذى يجعله يتجه للموجود . (٣) أى بتقديمها له أو اعطائه الأولوية . (٤) أى يقنع به ويقتصر عليه دون أن يتجاوزه إلى الأفق الأعم الذى يتكشف فيه ، وهو أفق موجود . (٥) هكذا فى الأصل ، وفى (ف) المسائل الأساسية .

في تكشف الموجود^(١) وتعديله وإعادة تحصيله^(٢) وتأمينه في مختلف مجالات عمله ونشاطه ، فإنه في هذه الحالة أيضا يستمد التعاليم التي توجهه إلى هذه الغاية من دائرة أهدافه المعتادة وحاجاته المألوفة .

ولكن الاستقرار في (إطار) الحياة المعتادة يساوى في ذاته رفض الاعتراف بتعجب المتعجب . صحيح أن الحياة المعتادة نفسها لا تخلو من الألغاز ، والفواض ، والقضايا التي لم تحسم ، والمسائل التي تحتل الشك . غير أن جميع هذه المشاكل الواثقة بنفسها^(٣) ليست إلا معابر ووسائل لمرحلة الحياة العادية على طريقها المعتاد ، ولهذا فلوست بالمشاكل الجوهرية . وحيثما تم التجاوز^(٤) عن تعجب الموجود بكليته واعتبر مجرد حد يعلن عن نفسه أحيانا بصورة عرضية ، فإن التعجب (أو الاخفاء) بوصفه حدثا أساسيا ، يكون في هذه الحالة قد هوى في (قاع) النسيان .

بيد أن السر المنسي للآنية لا يستبعد النسيان ، وإنما يضاف هذا النسيان حضورا خاصا على الاختفاء الظاهر للمنسى . وبينما ينتفي^(٥) السر في النسيان ومن أجل النسيان ، فإنه يفرض على الإنسان التاريخي الاستقرار في حياته في حياته العادية والركون إلى أمجاده الزائفة^(٦) . وهكذا تمتد البشرية^(٧)

(١) ف : توسيع خاصية تكشف الموجود . (٢) أو تملكه من جديد .

(٣) أو التي لا تصدر عن قلق واهتمام حقيقية بين (ف) .

(٤) أي التماسع منه والتساهل فيه (٥) الكلمة الأصلية تفيد معاني التعثر

والاخفاق . (٦) في (ف) : وسائله الزائفة . والكلمة الأصلية تفيد كل

زائف يصنعه الإنسان ويستريح إليه . (٧) أي البشرية في فترة تاريخية معينة .

التي خلى بينها وبين هذه الحياة إلى استكمال « عالمها » بما يستجد لها من حاجات وأهداف ، وتملأه بخططها ومشاريعها . عندئذ يستمد الانسان ، الذى نسي الموحود بكليته ، مقاييسه من هذه الخطط والمشاريع . ثم يثبت على هذه المقاييس ويظل يقزود بمقاييس جديدة ، دون أن يفكر بعد ذلك فى الأساس الذى يقوم عليه اتخاذ المقاييس ولا فى ماهية ذلك الذى يقدمها ويعطيها . وعلى الرغم من التقدم المتصل نحو مقاييس جديدة وأهداف وغايات جديدة ، فإن الانسان يخطئ فى تقدير الماهية الأصلية للمقاييس التى يعخذها لأنه بزل فى القياس ، ويستعمل الزلل كلما تصور أنه وحده - بوصفه ذاتا - هو مقياس كل موجود . وتصر البشرية - فى غمرة هذا النسيان الذى قند المقياس - على تأكيد ذاتها بفضل ماتيسر لها من أسباب الحياة المعقدة . ويمجد هذا الاصرار سفه الذى يعتمد عليه - ولا سبيل له إلى معرفته - فى العلاقة التى لا تسمح له فحسب بأن يتخارج ، بل تسمح له فى نفس الوقت أيضا بأن يتداخل ، أى بأن يتشدد فى تمسكه بما يقدمه له الموجود الذى يبدو أنه يظهر من نفسه وفى نفسه .

إن « الآنية » المتخارجة متداخلة^(١) . وحتى الوجود المتداخل بسوده السر^(٢) ، ولكنه يكون عندئذ هو ماهية الحقيقة التى نسيته وصارت غير أساسية^(٣) .

(١) أى أن من طبع الآنية المتخارجة EK-sistent أن تكون كذلك متداخلة Insistent أو بالأحرى أنها متداخلة بسبب كونها متخارجة
(٢) أو يحكمه ويغلب عليه . (٣) أو غير ماهوية ، وإن كان التعبير المذكور أبسط ، أدل .

الاحقية من حيث هي ضلال

إن الانسان ، بطبيعته المتداخلة^(١) ، متجه نحو (الجانب) الشائم المعتاد من الوجود . غير أنه لا « يتداخل » إلا إذا كان قبل ذلك قد « نتخرج » ، أى إذا أخذ الوجود فى نفس الوقت مأخذ المقياس الوجه له . ولكن البشرية ، من خلال اتخاذ المقياس الخاص بها ، تصرف عن السر . هذا التوجه المتداخل نحو الشائع المعتاد . وهذا الانصراف المتفخرج عن السر ، مرتبطان برباط وثيق . إسمها شىء واحد ونفس الشىء . وذلك الاتجاه وهذا الانصراف يأتیان فى واقع الأمر من الحيرة أو البلبلة التى تتميز بها الانية^(٢) . فلمحة^(٣) الانسان بين الهرب من السر واللجوء إلى (الواقع) المعتاد ، واندفاعه من موضوع يومى إلى آخر ، وغفلته المستمرة عن السر ، كل هذا هو الضلال^(٤) (أو الزيف والخطأ) .

(١) من حيث أنه كائن متداخل ، بالمعنى الذى سبق ذكره من أنه متداخل من جهة تمسكه بالجانب الشائع الذى يظهر له من الوجود ، فيفسيه حقيقة الوجود ، وهو فى نفس الوقت متفخرج أو متواجد من جهة انفتاح بسلكه على الوجود وحقيقته .

(٢) أو الانسان بوصفه الكائن الوحيد المهم والمهموم بالسؤال عن حقيقة الوجود .

(٣) أو حيرته المقلقة ولما فيه وتذبذبه وبلبلته . (٤) الكلمة الاصالية تعنى الخطأ Das Irren وتقترب من معنى الضلال Die Irre الذى يشتقة هيدجر منها . ويلاحظ أنه يستخدم كلمتين أخريين من نفس الفعل هما Der Irrtum أى الخطأ أو الغلط

الانسان يضل . إنه لا يتبع في الضلال في لحظة معينة . وإنما يضل فيه دائماً لأنه (بطبعه) يتداخل من حيث يتخارج ، ومن ثم فهو موجود بالفعل (أو بصورة مسبقة) في الضلال . والضلال الذى يضل فيه الانسان ليس شيئاً يسمى بجانبه ويجاذى طريقه وكأنه حفرة يسقط فيها أحياناً، وإنما الضلال جزء من تكوين الآنية التى خلى بين الانسان التاريخى وبينها^(١) . والضلال هو مجال تلك البلبلة^(٢) التى يتم فيها دائماً - براءة ومرونة - نسيان التخارج المتداخل نفسه وغفلته عن نفسه^(٣) . ويتأكد حجب الموجود بكليته - الذى يكون هو نفسه محتجباً - وفى إنكشاف الموجود المميز ، وهذا الانكشاف - بوصفه نسيان الحجب هو الذى يكون الضلال .

إن الضلال ، بالقياس إلى الماهية الأصلية للحقيقة ، هو ضد الماهية الأساسى^(٤) الضلال يفتح انفتاحاً لكل ما بناوئ الحقيقة الماهوية (أو

Beirrung الفراية أو الخلل على الضلال . وقد فضلت كلمة الضلال ، أقرباً من معنى الخطأ (بالمعنى الذى يقصده هيدجر من أن الانسان يخطئ السر ، مع الاحتفاظ بكلمة الخطأ (أى الفاظ المعرفى والمنطقى) لكلمة Irrtum .

(١) هكذا حرفياً وفى (ف) ، والمعنى أن الضلال كائن فى طبيعة تكوين الآنية (أو الدارين) التى يحيا فيها الانسان التاريخى أو ينغمس فيها .

(٢) أو اللفظة التى تجعل الانسان - كما سبق القول - يتأرجح بين السر وبين الواقع المعتاد .

(٣) هكذا فى (ف) وفى الأصل : اعترافه عن مقياسه .

(٤) أى إذا كان الضلال جزءاً لا يتجزأ من ماهية الحقيقة ، فإن ماهيته هى الماهية ضد لها . ومعنى هذا أن الضلال أصل ، وإن يكن الأصل الضد .

الأساسية) (١)، الضلال هو مسرح الخطأ وسببه (٢). وليس الخطأ غلطة فردية أو عرضية، إنما هو مملكة (سيادة أو حكم) ذلك التاريخ الذى تختلط فيه كل أسباب الضلال المتشابكة.

إن لكل مسلك أسلوبه فى الخطأ، وذلك طبقاً لانفتاحه وعلاقته بالوجود بكليته. ويمتد الخطأ من الغلط والسهو وسوء التقدير إلى القصر والشطط فى الموقف والقرارات الأساسية الحاسمة (٣). والواقع أن مانسميه فى العادة بل ومما تدعوه المذاهب الفلسفية أيضاً باسم الخطأ، أى عدم تطابق الحكم وكذب المعرفة، ليس فى حقيقة الأمر سوى أسلوب واحد من أساليب الخطأ، بل هو أكثر هذه الأساليب سطحية. إن الضلال، الذى يقتسم على البشرية القاريضية أن تمضى فيه لكى يكون سعيها ضالاً، هو مكون أساسى من مكونات انفتاح الآنية. إن الضلال يفلج على الانسان ويسيطر عليه من حيث يسوقه أو يدفعه إلى الضلال. ولكن الضلال - باعتباره دفعا على الضلال - يسهم فى نفس الوقت فى إيجاد تلك الامكانية التى يستطيع الانسان أن ينزعها من التخارج، وهى إمكانية ألا يقع فى الضلال. وأن يتجذب لإغفال سر الآنية (الدازين).

ولما كان التخارج المتداخل الانسان يعحرك فى الضلال، وكان

(١) حرفياً: يتفتح بوصفه المنفتح لكل ضد معاكس للحقيقة الماهوية أو الأساسية.

(٢) مكثافاً فى (ف) وحرفياً: هو المكان المفتوح للخطأ أو الغلط.

(٣) فى (ف) : فى مواقفنا وقراراتنا الحاسمة.

الضلال - من حيث أنه يوقع في الخطأ - يهدد الانسان دائما على نحو من الانحاء ويجعله بسبب هذا التهديد مثقلا بالسرو وإن يكن هو السر المنسى - فإن الانسان يكون في تخارج آنيته خاضعا في وقت واحد لقلبة السر عليه وتهديد الضلال له . إن كليهما^(١) يعمل على الحياة في محنة القهر^(٢) . والماهية الكاملة للحقيقة ، والتي تنطوى على ضد ماهيتها^(٣) ، تبقى الآنية في المحنة بواسطة هذا التارجح الدائم (بين السر وبين تهديد الضلال^(٤)) . إن الآنية (خاضعة) للمحنة^(٥) . ومن آنية الانسان ومنها وحدها ينبثق انكشاف الضرورة^(٦) . وعن طريق هذا الانكشاف يستطيع الوجود الانساني أن يضع نفسه في المحتوم^(٧) .

(١) أى السر والضلال اللذان يستلزم أحدهما عليه ويهدده الآخر .
(٢) يلاحظ أن هيدجر يعزى هنا أحيانا مختلفة على وتر واحد هذه المحنة Die Not فهو يشتق منها كلمة القهر Notigung ، ثم يعود بكلمة أخرى وهي الضرورة Notwendigkeit — على الرغم من أنف اللغة نفسها ! — إلى أصلها الاشتقاقي بصيغ يفهم منها الاتجاه إلى المحنة أو بالأحرى التخبط فيها . ولعل هذا أن يعطيك فكرة أخرى عن صعوبة ترجمته إلى أية لغة أخرى غير لغته .

(٣) وهو ما يعبر عنه بال *anwesen*
(٤) ما بين قوسين زيادة منا لتوضيح النص .
(٥) هكذا في (ف) ، أما في الاصل فتقول العبارة : إن الآنية هي التخبط في المحنة .

(٦) الضرورة هنا بمعنى التخبط في المحنة ، راجع الهامش رقم (٢) .
(٧) هكذا ترجمتها (ف) والكلمة الأصلية Das *unzwangsgeliche* تفيد الضروري المحتوم كما تفيد معنى الفريد غير المعتاد .

إن تكشف (لتحجب) الموجود بما هو موجود هو في ذاته وفي نفس الوقت تحجب الموجود بكمليته . وفي هذه المعية^(١) التي تجمع بين التكتشف والتحجب يثبت الضلال . يبقأ كد . إن حجب المتحجب والضلال ينتمان معاً للماهية الأصلية للحقيقة . وليست الحرية - مفهومة من خلال التخارج المتداخل للآنية - هي ماهية الحقيقة (بمعنى توافق التمثل أو تطابقه) إلا لأن الحرية نفسها تصدر عن الماهية الأصلية للحقيقة ، عن سيادة السر في (غمرة) الضلال . إن «ترك» الموجود يوجد «يتحقق في (مجال) المسلك المنفتح . ومع ذلك فإن ترك - الموجود يوجد بما هو موجود وبكمليته (أمر) لا يتم بصورة أصيلة ووافية بالماهية إلا إذا أخذ في الاعتبار^(٢) من حين إلى حين من جهة ماهيته الأصلية . عندئذ يبدأ الانفتاح^(٣) على السر في التحقق في (إطار) الضلال من حيث هو ضلال . عندئذ يوضع السؤال عن ماهية الحقيقة وضماً أصيلاً . وعندئذ يتضح الأساس الذي يقوم عليه تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية .

إن النظر إلى السر انطلاقاً من الضلال (هو الذي) يضع مشكلة السؤال الأوحده : - ما هو الموجود بما هو موجود وفي كليته ؟ مثل هذا

(١) أو التزام والترافق .

(٢) أو اضطلع بمشروايته .

(٣) المصطلح الأصلي Entschlossenheit من مصطلحات هيدجر المعروفة الواردة في كتابه الأساس الوجود والزمان ، وهو يدل من الناحية اللغوية على التصميم ، أما عند هيدجر فيجمع بين معنى التصميم والانفتاح . وقد عبرت =

— ٢٩٣ —

التساؤل يتفكر في المشكلة الأساسية المميزة التي لم يتم التوصل بعد إلى إزالة القياسها ، ألا وهي مشكلة وجود الموجود . إن التفكير في الموجود الذي ينشأ عنه هذا التساؤل أصلا ، هو الذي عرف منذ عهد أفلاطون « بالفلسفة »^(١) ثم أطلق عليه بعد ذلك اسم « الميتافيزيقا » .

— ٨ —

السؤال عن الحقيقة والفلسفة

في فكر الوجود يتاح لتحرر الانسان من أجل التخارج^(٢) ، وهو التحرر الذي يؤسس التاريخ ، أن ينطق (عن نفسه) بالكلمة^(٣) والكلمة ليست في المقام الأول « تعبيرا » عن رأى ، وإنما هي النسق المصون^(٤) للحقيقة الموجود بكلية . ولا يهم عدد الذين يمكنهم أن يستمعوا إلى هذه الكلمة . فنوعية أولئك الذين يمكنهم الاضفاء إليها هي التي تقرر وضع الانسان في التاريخ^(٥) . ولكن في نفس تلك اللحظة من تاريخ العالم التي

= عنه (ف) بالتقبل المنفتح على السر .

(١) حرفيا : هو الذي فهم نفسه أو تصور نفسه على أنه فلسفة .
(٢) يلاحظ أن التخارج هنا (أى التواجد أو الانفتاح على سر الوجود) هو كما أسلفنا ترجمة كلمة EK — existence ، وهي كما ترى تعبر عن فهم هيدجر وتفسيره لهذه الكلمة المعروفة .

(٣) أى أنه لا يثبت نفسه في اللغة إلا عن طريق التفكير في الوجود .
(٤) أو البنية المفصلة التي تم الحفاظ عليها .
(٥) أى أن عدد الذين يمكنهم الاستماع إلى هذه الكلمة ليس بالامر المهم . إنما الاهم من ذلك هو « من هم » .

تتحقق فيها بداية الفلسفة، تبدأ كذلك السيطرة الصريحة للفهم العام^(١) (أو السفسطائية) .

إن هذا الفهم العام يهوب ببداية^(٢) الوجود المنكشف ويفسر كل تساؤل فكري (أو فلسفي) بأنه تهجم الفهم السليم^(٣) واعتداء على حساسيته المريبة^(٤) .

بيد أن رأى^(٥) الفهم السليم - المبرر تبريرا تاما في مجاله الخاص لا يصدق على ماهية الفلسفة التي لا يمكن أن تتحدد إلا من خلال علاقتها بالحقائق الأصلية للموجود بما هو كذلك وبكليته . ولما كانت الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن^(٦) اللاحققة وتتأكد^(٧) قبل كل شيء على صورة الحجب (أو الاخفاء) فإن الفلسفة ، بوصفها التساؤل عن هذه الحقيقة ، (لا بد أن

-
- (١) أى الحس السليم أو الحس المشترك أو سلطان العقل السليم ، الذى يعد السفسطائيون ملوكه الأول بغیر نزاع !
 - (٢) حرفيا : بعدم قابليته للتساؤل أو بعدمه عن كل إشكال .
 - (٣) أى على الفهم العام نفسه (أو الحس المشترك والعقل السليم) .
 - (٤) أى على حساسيته المرضية التي يستفوزها كل تساؤل فلسفي ويتهجم شكوكها !

(٥) أو تقدير الفهم السليم للفلسفة وتقييمه لها .

(٦) أو تطوى عليها .

(٧) الفعل الأصلى Walton من الأفعال التي يسهل الاحساس بها وتصعب ترجمتها فهو يعنى أن ماهية الحقيقة تتبوأ مكانها أو تفرض غلبتها وسيطرتها أو تدبر أمرها أو تؤكد ذاتها على صورة حجب (لحقيقة الوجود) أو إخفاء لها .

تكون (منقسمة على ذاتها . إن فكرها هو الاتزان اللين (المرن) الذى لا يتمنع على تحجب الوجود بكيئته . وفكرها كذلك هو التشدد المفتوح^(١) الذى لا يدمر التعجب وإنما ينقله - مع الحفاظ على طبيعته - إلى وضوح البستل وبهذا يلزمه (بأن يتجلى) فى حقيقة الخاصة به .

والفلسفة فى هذا الاتزان المرن وهذه المرونة المتزنة اللذين يتبحران للموجود أن يوجد بما هو كذلك وبكيئته - تنمو وتحول إلى تساؤل (من طبيعته) أنه إذا لم يستطع أن يقصر (كل) علاقته على الوجود وحده ، فإنه لا يحتمل أدنى تسلط عليه من الخارج . وقد شعر كانت بهذه الحنة الباطنية (العميقة) للفكر ، إذ يقول عن الفلسفة : الواقع أننا نجد الفلسفة هنا فى موقف عصيب ، ولقد كان ينبغى لهذا الموقف أن يكون ثابتاً ، ولو أنه لا يجد فى الأرض ولا فى السماء ما يتعلق به أو يستند إليه . إن عليها هنا أن تقيم البرهان على نقائنها بأن تجعل من نفسها حارسة على قوانينها (أو مدبرة لها) ، بدلا من أن تكون الرسول المبشر بقوانين يوصى بها

(١) يلجأ هيدجر هنا إلى الكلمات الشعرية التى تحمل قدرا كبيرا من العاطفة ، فى مجال قد لا يصلح لهذا الأسلوب من التعبير . وقد تصرف فى التعبير كما تصرف (ف) - والأصل فيها هو اتزان الرقة أو اعتدال الوداعة والحنان، وتفتح (بالمعنى المشار إليه فى هامش سابق من التصميم المقترن بالافتتاح (Re - solution - / Entschlossenheit) الشدة أو الأحكام .

حس فطرى أو مالا أدريه من طبيعة وصية عليها^(١) .

إن كانت ، الذى تمهد أعماله للمرحلة الأخيرة من مراحل الميتافيزيقا الغربية ، إنما يقطع إلى مجال لم يستطع أن يفهمه تبعاً لموقفه الميتافيزيقى الأساسى القائم على الذاتية - إلا من خلال هذه الذاتية وحدها . ولهذا كان حتماً عليه أن يفسر الفلسفة بأنها هى الحارس المدبرة لقوانينها الخاصة . وهذه النظرة الجوهريّة^(٢) إلى مصير الفلسفة تبلغ مع ذلك من الاتساع قدراً يجعلها تستنكر كل استعباد للفكر^(٣) . وإن أشد صور هذا الاستعباد عجزاً هى تلك التى تتذرع بالقول بأن الفلسفة « تعبير » عن الحضارة (كما فعل اشبنجلر) أو بأنها ترف (أو زخرف تزهو به) انسانية منكبة على العمل والانتاج .

ولكن سواء حققت الفلسفة ماهيتها التى تقررت لها فى الأصل بوصفها « مدبرة » قوانينها الخاصة ، أو لم تتأيد لها صفة تبرير قوانينها ولم تحدد من خلال حقيقة ذلك الذى يحمل قوانينها قوانين^(٤) - فإن الذى يحسم

(١) كانت ، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، فى : أعمال كانت ، طبعة الاكاديمية البروسية ، ٤ ، ٢٥ - وانظر كذلك الترجمة العربية كاتب السطور ، القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٥ ، ص ٦٨ (ظهر فى مجموعة المكتبة العربية) .

(٢) أو الماهورية والاساسية . (٣) أى للفكر الفلسفى نفسه .

(٤) المراد هو حقيقة الوجود نفسه التى تعضى صفة « الشرعية » على قوانين الفلسفة .

الأمر في الحالين هو الاصاله^(١) التي تجعل الماهية الأولية^(٢) للحقيقة أساسية بالنسبة للتساؤل الفلسفي^(٣).

إن المحاولة التي تقدمها هنا تتجاوز بالسؤال عن ماهية الحقيقة الحدود التقليدية للتصور الشائع عن مفهوم الماهية وتساعد على التأمل في هذه القضية : ألا ينبغي أن يكون السؤال عن ماهية الحقيقة في نفس الوقت وقبل كل شيء هو السؤال عن حقيقة الماهية ؟ ولكن الفلسفة تفكر في الوجود (عندما تفكر) في مفهوم الماهية^(٤).

ولعل رد الامكانية الباطنة لتوافق (أو تطابق) العبارة إلى الحرية المتخارجة ترك - الموجود يوجد على اعتبار أنها « الأساس » الذي يقوم عليه ، ووضع مبدأ ماهية هذا الأساس في المتحجب والضلال - لعلهما أن يبيننا (شمول ،عمومية) « مجردة » ، وإلماهى على للعكس ذلك الفريد^(٥) المتحجب لتاريخ فريد يكشف عن « معنى » مانسمية بالوجود وما اعتدنا منذ زمن طويل على التفكير فيه على أنه الوجود بكماله .

(١) أو الاراوية (٢) أو الاصلية . (٣) حرفيا : التساؤل الفكري .

(٤) في (ف) : ولكن تحت مفهوم الماهية تفكر الفلاسفة في الوجود .

(٥) أو الاوحد . L'unique — Das Einzige

ملحوظة

إن السؤال عن ماهية الحقيقة ينبع من السؤال عن حقيقة الماهية .
وذلك السؤال يفهم الماهية بمعناها القريب وهو «المائية»^(١) أو الشئئية^(٢)،
وأما الحقيقة فيفهمها باعتبارها خاصية تميز المعرفة. والسؤال عن حقيقة الماهية
يفهم الماهية من جهة الفعل ويفكر من خلال هذه الكلمة - مع بقائه في إطار
التصور الميتافيزيقي - في الوجود^(٣) بوصفه الفارق السكائن بين الوجود
والوجود. إن الحقيقة تعنى الحجب المضيء بوصفه خاصية أساسية للوجود .

والسؤال عن ماهية الحقيقة يحد الجواب عنه في هذه : « القضية ماهية
الحقيقة هي حقيقة الماهية » . ويتبين من الشرح السابق أن القضية ليست
مجرد قلب لتكوين الألفاظ ، وأنها لا تهدف إلى الظهور بمظهر المفارقة .
إن « الموضوع »^(٤) في هذه القضية - إن جاز استخدام هذه المتولة النحوية
المشتومة على الإطلاق - هو حقيقة الماهية . إن الحجب المضيء يكون ، أي

(١) في الأصل باللاتينية *Quidditas* والمائية هي المصدر المأخوذ من
« ما » انظر التعريفات للجرجاني ، ص ١٠٤ ، باب الميم — الدار التونسية
للنشر . (٢) في الأصل باللاتينية *realitas* وهي تأتي من شيء *res* أو موضوع
واقعي . (٣) يكتب عيدير الكلمة برسمها القديم *Sein* لا برسمها الشائع
اليوم *sein* . (٤) أو الفاعل في الجملة *Subjekt*

يترك التوافق (القطابق) بين المعرفة والوجود بتحقيق^(١) . إن القضية جلية . ليست على الإطلاق من النوع الذى يفهم من « العبارة » . إن الجواب عن السؤال عن ماهية الحقيقة هو سيرة^(٢) تحول تم فى تاريخ الوجود . ولما كان العجب المضى من مكونات الوجود ، فإنه^(٣) يظهر فى مبدأ أمره فى ضوء الاخفاء المانع . والاسم الذى يطلق على هذه الاضائة هو الأليثيا^(٤) .

كان فى النية تكملة هذه المحاضرة عن « ماهية الحقيقة » بمحاضرة أخرى عن « حقيقة الماهية » - غير أن هذا المشروع لم يتحقق للأسباب التى أشرت إليها فى رسالتى عن « النزعة الانسانية » .

وقد أقيمت « ماهية الحقيقة فى شكل محاضرة عامة فى خريف وشتاء سنة ١٩٣٠ فى برين وماربوج وفرايبورج (بالبريسجاو) ، كما أقيمت فى صيف سنة ١٩٣٢ بمدينة درسدن^(٥) .

(١) أو يتركه يعلن عن ماهيته ويكشف عنها .

(٢) الكلمة الأصلية تفيد معنى السيرة الشفاهية المأثورة عن شعب أو قبيلة أو بطل أو ولي أو قديس . . الخ يقوم بالحوار والفرائب والعجائب ، وهى قصة أو ملحمة تهدف إلى الانعاج والامتناع ولا تعتمد على الحقيقة التاريخية ، وقد وجدت فى كل العصور وعند كل الشعوب .

(٣) أى الوجود (مكتوبة فى الأصل برسمها القديم)

(٤) فى الأصل باليونانية . رمزناها الحرفى كما سبق القول فى مكان آخر (راجع المقدمة) هو اللا - تحجب أو الانكشاف من خلال الاخفاء . هذا والفقرة السابقة بأكملها ناقصة فى الترجمة الفرنسية .

(٥) هذه العبارة ناقصة فى الترجمة الفرنسية .

إن السؤال الأساسي (الوجود والزمان ، ١٩١٧) من « معنى » الوجود ، أى عن أهمية الم شروع (الوجود والزمان ، ص ١٥١) ، أى عن الانفتاح ، أى عن حقيقة الوجود لا عن حقيقة الوجود وحسب قد أغفل عمداً فى هذه المحاضرة . إن الفكر فيها يلتزم فى ظاهره بالطريق الذى سارت عليه الميتافيزيقا ، ولكنه مع ذلك يحقق فى خطواته الحاسمة - التى تنتقل من الحقيقة بوصفها توافقا أو تطابقا إلى الحرية المتخارجة ، ومن هذه إلى الحقيقة باعتبارها حجباً وضلالاً - يحقق تحولا فى التساؤل يودى إلى تجاوز الميتافيزيقا .

إن الفكر الذى تحاول المحاضرة تقديمه تقوجه هذه التجربة الأساسية . إن القرب من حقيقة الوجود لا يتهيا للإنسان التاريخى إلا انطلاقاً من الآنية التى يمكن أن يرتبط بها الإنسان^(١) . ولم تتخل المحاضرة فحسب عن كل نوع من الأثروبولوجيا وكل تصور للإنسان باعتباره ذاتية ، وهو نفس ما حدث فى كتاب الوجود والزمان ، ولم يقتصر الأمر أيضاً على تقصى حقيقة الوجود باعتبار أنها الأساس الذى يشهد عليه موقف تاريخى جديد ، بل إن مسار العرض فى المحاضرة يبذل ما فى وسعه للتفكير انطلاقاً من هذا الأساس الجديد (وهو الآنية) . وإن تسلسل السؤال فى مراحل المتلاحقة لقمع عن الطريق الذى يقابله فكر لا يريد أن يقدم تمثلات (تصورات) ومفاهيم ، وإنما يؤثر أن يجرب نفسه ويمتحنها باعتباره تحولا فى الملاحة بالوجود .

(١) أو يدخل فيها ويلتزم بها .

٢ - نظرية أفلاطون عن الحقيقة

يعبر عادة عن المعارف التي تصل إليها العلوم في قضايا ، وتقدم للانسان في صورة نتائج صالحة للتطبيق . و « نظرية » أحد المفكرين هي ذلك الذي لم يقله في ثنابا قوله ، وهي ذلك الذي يتعرض له الانسان أبحث يهب له نفسه في سحاء .

ومن أجل أن نجرب ذلك الذي لم يقله أحد المفكرين - أيا كان نوعه - ونتمكن من معرفته والاحاطة به في المستقبل ، فلا بد لنا أن نتفكر فيما يقوله . والوفاء بهذا المطلب يقتضى منا أن تناول (بالدرس والتحليل) جميع « محاورات » أفلاطون في صورة متسقة ولما كان هذا أمرا مستحيلا ، فإن علينا أن نسلك طريقا آخر يؤدي بنا إلى ذلك (الجانب) الذي لم يقله أفلاطون ولم يفصح عنه فسكره .

هذا الجانب الذي ظل (مطويا) فلم يقله أفلاطون يعبر عن تحول في تحديد ماهية الحقيقة . وتحقق هذا التحول في ماهية الحقيقة ، ومضمونه ، وماتأسس عليه ، هو ما سوف نحاول توضيحه على ضوء التفسير الذي سنقدمه « لرمز للكهف^(١) » .

يبدأ الكتاب السابع من « محاورات » أفلاطون عن ماهية

(١) هذا هو الوصف الشائع له ، وقد يوصف أيضا بأسطورة الكهف . ولعل الأصح أن يقال « أمثلة الكهف » .

« البوليس^(١) » بتقديم صديقه عن « رمز السكف » (الجمهورية ، ١٤٠٧ ، ٥١٤ ، أ ، ٢ ، إلى ٥١٧ أ ، ٧^(٢)) . والرمز يروى حكاية . والحكاية تنمو وتتطور في حوار سقراط مع جلوكون . الأول يصورها . والثاني يعبر عن الدهشة التي تستيقظ في نفسه . والترجمة التالية^(٣) توضح النص الأصلي وتشرحه ببعض الإضافات الموضوعية بين قوسين .

سقراط : والآن ، قارن طبيعتنا من وجهة التربية^(٤) بمثل هذه التجربة . تأمل هذا ؟ أناس يقيمون تحت الأرض في مسكن أشبه بالسكف . مدخله الممقد إلى أعلى يواجه ضوء النهار . في هذا المسكن يقيمون منذ الطفولة مقيدون بالسلاسل من سيقانهم ورقابهم . بحيث يبقون في نفس الموضع ،

(١) في الأصل باليونانية κρυπτός (المدينة) .

(٢) راجع الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا ، من صفحة ٢٤٦ إلى صفحة ٢٤٩ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، دار السكاكيب العربي ، ١٩٦٧ — وراجع إن شئت أيضا مقال كاتب السطور عن كهف أفلاطون (ونجد به نفس الحوار التالي من الباب السابع للجمهورية) وقد نشر المقال في مجلة « المجلة » عدد أكتوبر ١٩٦٦ ، ثم أعيد نشره في كتاب « مدرسة الحكمة » ص ٣١ — ٤٥ ، القاهرة ، دار السكاكيب العربي للطباعة ، ١٩٦٧ .

(٣) يلاحظ أن هيدجر نشر النص اليوناني مع الترجمة الألمانية . وقد اعتمدت في مقالى السابق الذكر على النص الأصلي والترجمة المقابلة له ، وذلك قبل أن يجب لزمن والنسيان بمعلوماتي القليلة عن اللغة اليونانية ! (٤) أو الاستنارة وعدم الاستنارة .

- ٣٠٥ -

فلا يملكون إلا النظر إلى الأمام ليروا ما يواجههم . إنهم ، بسبب هذه القيود والسلاسل ، عاجزون عن التلفت حولهم برؤسهم . في إمكانهم مع ذلك أن يبصروا نورا يأتي من أعلى ومن بعيد ، وإن كان ينبعث من نار تجمع خلفهم . بين النار وبين المقيدين بالسلاسل (أى في ظهورهم) يمتد في الجهة العلوية طريق بني على طوله - تصور هذا - جدار منخفض شبيه بالحواجز التي يقيمها المهرجون (أصحاب الألعاب البهلوانية والعرائس المتحركة) أمام الناس لكي يعرضوا عليهم ألعابهم .
- قال ، هذا ما أراه .

- تأمل كذلك كيف يمر الناس على طول هذا الجدار الصغير حاملين مختلف الأشياء ، من تماثيل وصور من الخبث والخشب وغير ذلك مما يصنع البشر ، فيحدث بعضهم مع بعض كما هو منتظر ، ويمر البعض الآخر صامتين .

- صورة غريبة هذه التي تتكلم عنها ، هكذا قال ، ومساجين من نوع غريب .

- قلت ، إنهم يشبهوننا نحن البشر شبيها تاما . مثل هؤلاء الناس لم تقع أعينهم منذ البداية ، سواء أ كان ذلك من أنفسهم أو من غيرهم ، إلا على الظلال التي تلقيها النار على جدار الكهف المواجه لهم .

- قال ، وكيف يمكن أن يكون الأمر غير ذلك ماداموا قد أجبروا على عدم تحريك رؤسهم طوال حياتهم .

- ولكن ماذا عساهم يرون من هذه الأشياء التي يحملها الناس (خلف ظهورهم) ، ألا يرون هذه (الظلال) نفسها ؟ .

- الأمر كذلك في الواقع .
- لو كان في وسعهم أن يتحدثوا مع بعضهم البعض عما يرون ، ألا تعتقد أنهم كانوا سيحسبون أن ما يرونه هو الوجود ؟ .
- بالضرورة .
- ماذا يكون الأمر إذن لو أن هذا السجن تردد فيه صدى من الجدار المواجه لهم ؟ ألا تظن أنهم كلما صدر صوت عن واحد من الذين يعمرون خلف المسجونين اعتقدوا أن الحديث إنما يصدر عن الظلال التي تمر أمامهم ؟
- لا شيء ، غير ذلك ، بحق زيوس ؛
- قلت ، إن أمثال هؤلاء المساجين لن يمتقدوا في واقع الأمر أن هناك شيئا حقيقيا سوى ظلال الأدوات (التي يحملها العابرون) .
- قال : بالطبع هذا أمر ضروري .

- قلت ، تتبع إذن بنظرتك كيف يفك هؤلاء المسجونون من قيودهم ويشقون في نفس الوقت من فقدان البصيرة ، وتفكر عندئذ كيف تكون طبيعة فقدان البصيرة هذه إذا حدث لهم مايلي . كلما فسكت السلاسل عن أحدهم وأجبر على الوقوف على قدميه فجأة والاتفات برقبته والسير قدما والتطلع إلى النور ، فلن يقوى على ذلك إلا إذا عانى ألما (شديدا) ، وإن استطيع من خلال الوحج أن ينظر إلى تلك الأشياء التي رأى ظلالها من قبل . (لو أن ذلك كله حدث له) فإذا تحسبه يقول لو أن أحدا أخبره بأن ما رآه من قبل لم يكن إلا عدما ، وأنه الآن أقرب إلى الوجود وأن نظره أكثر صوابا لأنه يلتفت إلى ما هو أكثر وجودا ؟

ولو أن أحدا عرض عليه الأشياء التي مرت عليه واحدا بعد الآخر واضطره أن يجيب عن سؤاله عما هو هذا الشيء ، ألا تعتقد أنه سيعار كيف يرد عليه وأنه سيمد مارآه بعينه من قبل أكثر حقيقة مما يعرض عليه الآن ؟ .

- بالطبع .

- وإذا أجبر أحد على النظر إلى النور (المنبعث من النار) ، ألن تؤله عيناه ويتمنى أن يحولهما عنه ويفر إلى ما بقوى على النظر إليه — ويمتد أن مازآه أوضح في الواقع بكثير مما يعرض الآن عليه ؟
- الأمر كذلك .

- قلت : وإذا حدث أن أحدا جذب به بالقوة من هناك وشده على الطريق الوعر (إلى خارج الكهف) ولم يتركه قبل أن يمرضه لضوء الشمس ، ألن يشمر عندئذ بالألم والسخط ؟ ألن يحس ، وقد وقف في نور الشمس ، بأن عينيه قد بهرهما الضوء الساطع ، وأنه لن يكون في وسعه أن يرى شيئا مما يقال له الآن إنه حق ؟

- لن يقوى أبدا على ذلك ، أو لن يقوى عليه فجأة على الأقل .

- أعتقد أن الأمر يحتاج إلى التمود إذا كان عليه أن يرى ما هناك (أى خارج الكهف في ضوء الشمس) . إنه سيتسكن في أول الأمر (نتيجة لهذا التمود) من النظر في يسر شديد إلى الظلال ، وسيكون في وسعه بعد ذلك أن يرى صور الناس وبقية الأشياء منعكة على صفحة الماء ، إلى أن يتمكن أخيرا من رؤية هذه الأشياء نفسها أي للوجودات

الحقيقة بدلا من انعكاساتها) . ألا يكون في وسعه أن يرى من بين هذه الأشياء ما (يتجلى) منها في قبة السماء ، كما يرى السماء نفسها ، وأن تكون رؤيته لها بالليل حين يطلع ببصره إلى ضوء النجوم والقمر أيسر من رؤيته للشمس وضوئها بالنهار ؟ .

- لاشك في ذلك .

- أعتقد أنه سيتمكن في آخر الأمر من النظر إلى الشمس نفسها ، لا إلى صورتها المنعكسة في الماء أو حيثما ظهرت فحسب (وسيتمكن من النظر) إلى الشمس نفسها كما هي عليه في ذاتها وفي الموضع المحدد لها ، لكي يعاينها ويتعرف طبيعتها .

- من الضروري أن يصل به الأمر إلى ذلك :

- وبعد أن يبلغ ذلك سيكون في مقدوره أن يحمل القول عنها (أى عن الشمس) فيعرف أنها هي التي تضمن (تعاقب) فصل السنة كما تضمن (مر) السفين وتتحكم في كل ما هو موجود الآن في محيط الرؤية ، بل إنها (أى الشمس) علة كل ما بعده أولئك (القيمين في الكهف) على نحو من الأنحاء حاضرا أمامهم .

- واضح أنه سيصل إلى هذا (أى إلى الشمس وما يستضيء بنورها) بعد أن تجاوز ذلك (أى ما كان ظلا وإنعكاسا فحسب) .

- ماذا يحدث إذن لو أنه تذكر سكنه الأول وتذكر المعرفة التي كانت

سائدة فيه والمساجين الذين كانوا معه؟ ألا تعتقد أنه سيسعد بهذا التغيير
الذى حدث له بينما يأسف لأولئك ؟

.. أسفا شديدا !

.. فاذا حدثت في المكان القديم (بين من كانوا يقيمون في الكهف)
جوائز وألوان معينة من التكريم لكل من يرى الأشياء العابرة رؤية
حادة ، ويتذكر ما يمر منها في المقدمة ثم ما يتبعها أو يتفق مروره
معها في وقت واحد ويكون أندرهم على القنبؤ بما سيأتي منها في المستقبل
قبل غيره ، أنتقد أنه (أى ذلك الذى غادر الكهف ورأى نور
الشمس والحقيقة) سيجس بالاشوق إليهم (أى إلى الذين لا يزالون في
الكهف) لكى يتنافس مع الذين يضعونهم موضع التكريم والقوة ،
ألم لا تعتقد معى أنه سيأخذ همه يسأقول عنه هو ميروس « من خدمه رجل
غريب فقير » « » وسيمحتمل كل ما يمكن احتماله ويؤثر على اعتناق
الآراء (التى يؤمنون بها في الكهف) والحياة كذا يحيون ؟ .

.. أعتقد أنه سيفضل أن يحتمل كل شيء على أن يحيا تلك الحياة (التى
يعيونها في الكهف) .

.. قلت : والآن تفكر في هذا ، لو حدث لذلك الذى خرج على هذا النحو
من الكهف أن يبط إليه مرة أخرى وجلس في نفس المكان (الذى

(١) أى أنه سيفضل ، مثل أخيل ، أن يعمل كجبر حقيقى في عالم العقل
المعوى على أن يكون ما كنا مترجيا في عالم الأشياء

— ٣٢٠ —

كان يجلس فيه) ، ألن تمثلي عيناها بالظلمات بعد رجوعه فجأة من رؤية الشمس ؟ .

— قال : طبيعى جدا أن يحدث له ذلك .

— فاذا عاد إلى الجدل مع المقيدين الدائمين هناك حول الآراء المختلفة عن الظلال ، فى الوقت الذى لاتزال فيه عيناه تعشمان (من الضوء) قبل أن تعودا سيرتهما الأولى — الأمر الذى سيستغرق منه زمنا غير قليل حتى يعود عليه — ألا تعتقد أنه سيمرض نفسه هناك للسخرية ، وأنهم سيحاولون إقناعه بأنه لم يغادر الكهف إلا ليمود إليه بمعينين عربضتين ، وأن الأمر لا يستحق أبدا أن يشق الانسان على نفسه بالمعود إلى هناك ؟ وإذا حاول أحد أن يمد يديه ليمسك عنهم قيودهم ويصعد بهم إلى أعلى ، (ألا تعتقد) أنهم لو استطاعوا أن يمسكوا به ويقتلوه فسوف يقتلوه حقا ؟ .

— قال : يقينا سيفعلون ذلك^(١) .

ما معنى هذه الحكاية ؟ — إن أفلاطون يتولى الجواب بنفسه ، فهو يقوم بتفسيرها بعد الانتهاء من روايتها مباشرة (٥١٧ أ ، ٨ ، إلى ٥١٧ د ، ٧) .

(: الجمهورية ، ٧ ، ١٤ ، ٥١٤ ، ٢ ، إلى ٥١٤ ، ٧) .

المسكن الشبيه بالكهف هو « صورة » .. « المقر الذى يتبدى للنظر (كل يوم) »^(١) . والنار المتوهجة فى الكهف ، فوق رؤس سكانه ، هى « صورة » الشمس . وقبة الكهف تمثل قبة السماء . تحت هذه القبة يعيش البشر ، مرتبطين بالأرض ومقيدين بها . وكل ما يحيط بهم ويشغلهم هو بالنسبة لأنهم « الواقع » ، أى الوجود . فى هذا المسكن الشبيه بالكهف يحسون أنهم « فى العالم » وأنهم « فى بيتهم » ويجدون كل ما يتقنون فيه ويعتمدون عليه .

أما الأشياء التى يسميها « الرمز » وتمسكن رؤيتها خارج الكهف فهى صورة ذلك الذى تقوم به الوجودية التى تختص بها الوجود . وهذا فى رأى أفلاطون هو ما به يتجلى الوجود فى « مظهره » . هذا المظهر لا يمدد أفلاطون مجرد « وجه » من وجوهه^(٢) . إن « المظهر » فى رأيه ينطوى على نوع من « البروز » أو « البزوغ » الذى يجعل كل شئ « يحضر » أو يمثل أو يقدم نفسه . إن الوجود يتبدى أو يتجلى فى « مظهره » .

(١) العبارة فى الاصل باليونانية

Τὸν... δὲ ὁ ψυχῆς εἰς τὴν ἐν τῇ ἐξουσίᾳ

... دى أو بسترى فائز مينين هديران

(٢) أو جانب أو مرأى منه $\alpha\epsilon\pi\omicron\kappa\epsilon$ ويلاحظ أن « المظهر » الذى يتحدث عنه العبارة ليس هو المقابل للحقيقة ، دائماً هو « المنظر » الذى يظهر به الموجود نفسه ويتجلى للنظر .

والمظهر في اللغة اليونانية هو « الایدوس » أو « الایدیا »^(١) . والأشياء التي يغمرها ضوء النهار خارج الكهف حيث يمتد مجال الرؤية الحرة إلى كل شيء ، تصور « المثل » في « الرمز » في صورة عيانية . ولو لم تكن هذه المثل — أى هذا المظهر المتنوع الذي تعبدى به الأشياء والكائنات الحية والبشر والأعداد والآلهة — نصب عيني الإنسان ، لما أمكنه في رأى أفلاطون أن يدرك هذا أو ذاك ويعرف أنه بيت أو شجرة أو إله . إن الإنسان يتصور عادة أنه يرى أمامه هذا البيت وتلك الشجرة وسائر الموجودات . غير أنه في معظم الأحوال لا يشعر أدنى شعور بأنه لا يرى كل ما يأنفه ويعتقد أنه « الواقع » إلا على ضوء « المثل » . ولكن كل ما يتصور الإنسان أنه وحده هو الواقع ، كل ما يمكن أن يرى مباشرة ويسمع ويلس ويتدبر حسابه ، يظل في نظر أفلاطون مجرد انعكاس باهت للمثل ، أى مجرد ظل . هذا الشيء القريب من الإنسان أشد القريب ، هذا الذي يبقى ظلا على الرغم من كل شيء ، هو الذي يأسر الإنسان ويقيده في حياته اليومية . إنه يحيا في سجن ويترك جميع « المثل » وراء ظهره . ولأنه لا يعلم أن هذا السجن سجن ، تجده يتصور أن هذا المجال الذي تدور فيه

(١) في الأصل باليونانية (αἰδώς) — (αἰδία) (لاحظ أن هيدجر — كما سيوضح هذا فيما بعد — يرمى إلى أن كلمة المثال أو الفكرة « إيديا » تأتي من المظهر أو المنظر الذي يظهر به الموجود ، وهي بذلك التي تتيح له أن يظهر أو يوجد على الصورة التي يبدو بها) .

حياته اليومية تحت قبة السماء هو مجال التجربة والحكم اللذين يحددان مقياس جميع الأشياء والعلاقات ، وبضمان القاعدة التي يقوم عليها كيانها ونظامها .

لوفكرنا بلغة « الرمز »^(١) وتخيّلنا الانسان وقد التفت فجأة إلى النار المشتعلة خلف ظهره في داخل الكهف — هذه النار التي يعكس لها ظلال الاشياء التي تمر هنا وهناك — لوجدنا أنه سيحس على الفور بأن هذا التحول غير المعتاد في الرؤية والنظر إنما هو ازعاج للسلوك المألوف والظن الشائع . بل إن مجرد التفكير في مثل الموقف الغريب الذي ينتظر من الإنسان أن يتخذ في داخل الكهف سرفس رفضا باتا ، لأنه هناك في الكهف (يعتقد أنه) يمتلك الواقع امتلاكا كاملا واضحا لاليس فيه . هذا الانسان الذي يحيا في الكهف متشبها « برأيه » لن يكون في وسعه أن يحس أدنى احساس بأن واقعه قد لا يكون إلا ظلا . وكيف يتسنى له أن يعرف شيئا عن الظلال إذا كان لا يريد أن يعرف أى شيء عن النار المشتعلة في الكهف ولا عن الضوء المنبعث منها ، مع أن هذه النار لا تخرج عن كونها نارا صناعية ، ومن المفروض فيها أن تكون مألوفة لديه . وعلى العكس من ذلك نور الشمس الساطع خارج الكهف ، فهو نور لم « يصنعه »^(٢) الانسان . إن الكائنات النامية والأشياء الماثلة^(٣) تتجلى في

(١) أى رمز الكهف الذي تتناول به الدراسة .

(٢) هلامتا انتصهص من عندى ولم تردا في النص الاصل .

(٣) أو الموجودة الحاضرة .

نوره الساطع تجليا مباشرا دون حاجة إلى تصورها عن طريق الظلال التي
نعكسها . والأشياء التي تتجلى بنفسها تعتبر في الرمز صورة « للمثل » .
ولكن الشمس في « الرمز » تمثل « صورة » ذلك الذي يجعل جميع المثل
مرئية . إنها صورة مثال المثل . هذا المثال يسميه أفلاطون (هي توأجاثو)
ويترجم عادة ترجمة حرفية لا تغلو من سوء فهم « بمثال الخير »^(١) .

هذه الأنواع المختلفة من التطابق التي حصرناها الآن بين الظلال
والواقع الذي يجربه الانسان كل يوم ، بين انعكاس ضوء النار في الكهف
والنور الساطع الذي يفرغ الواقع القريب المألوف ، بين الأشياء الموجودة
خارج الكهف والمثل ، بين الشمس وأعلى المثل ، (هذه الأنواع المختلفة
من التطابق) لا تستنفد مضمون « الرمز » . أجل ! إننا لم نتوصل بعد
إلى أخص ما يخص هذا الرمز . ذلك لأنه يروى لنا أحداثا ولا يقتصر على
بيان الأماكن التي يقيم فيها الانسان والمواقع التي يشغلها داخل الكهف
وخارجه . ولكن الأحداث التي يعرضها علينا هي في الواقع مراحل
انتقال من الكهف إلى ضوء النهار يعقبها الرجوع من ضوء النهار إلى
الكهف .

ماذا تحدث في مراحل الانتقال هذه ؟ ما الذي يجعلها ممكنة ؟ مم
تستمد ضرورتها ؟ ما هي أهميتها ؟

(١) في الاصل باليونانية : *ἡ ἀρχὴ τοῦ καλοῦ*

إن الانتقال من الكهف إلى ضوء النهار والعودة من هناك مرة أخرى يتطلب من الأعين أن تغير ما اعتادت عليه فتتحول من الظلام إلى النور ثم من النور إلى الظلام . ستعاني الأعين في كل مرة من الحيرة والارتباك وستكون معاناتها لسببين مختلفين كل الاختلاف : « ستحس الأعين بنوعين من الحيرة والارتباك ، وذلك لسببين مختلفين ^(١) » .

معنى هذا أن الانسان يمكن أن ينتقل من جهل لا يكاد ينتبه له ، إلى حيث يتجلى له الوجود في صورة أكثر ماهوية ^(٢) . وإن لم ينضج بعد ولم يتقياً لمثل هذا الوجود ، وقد يمكنه من ناحية أخرى أن ينتزع من موقف المعرفة الماهوية (الأساسية) الذي وصل إليه فيلحق به في مجال يتحكم فيه الواقع الشائع المعتاد ، دون أن يكون على استعداد للاعتراف بأن ما يأنفه ويباشره في هذا المجال هو الواقع .

وكا يتعتم على العين الجسدية أن تتأثر على تغيير عاداتها في بطل

(١) يذكر المؤلف هذا النص باليونانية في ترجمته الألمانية ويحدد موضعه من الجمهورية (١٥١٨ ، ٢٥٠) .

διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίγνονται
ἡ πτάρσις ὁμολογία

« ديتاي كاي أپو ديتتوڤ جيجنونتاى ايتار اكسايس أو مازين ، » .

(٢) أى أكثر حفظاً من الماهية وأقرب إلى الجوهر والاصل والاساس .

ودأب ، سواء أرادت أن تعود على النور الساطع او على الظلام الدامس ، كذلك يقتحم على النفس أيضا أن تأخذ نفسها بالصبر والثبات حتى تعود على مجال الوجود الذى تواجهه وتعرض له . غير أن مثل هذا التعود يتطلب أولا من النفس أن تتحول بكليتها نحو الاتجاه الأساسى الذى تنزع إليه ، شأنها فى هذا شأن العين التى لا يمكنها أن ترى الرؤية الصحيحة الشاملة إلا إذا سبق للجسم كله اتخاذ الوضع الملائم لذلك .

لكن لم يتطلب التعود على هذا المجال أو ذاك كل هذا الدأب والصبر والأناة ؟ لأن التحول (فى الاتجاه) يمس وجود الانسان ، ولهذا يتم فى صميم كيانه (ماهيته ^(١)) . معنى هذا أن الموقف الأساسى ^(٢) الذى ينبغى أن ينشأ عن تحول فى الاتجاه ، لا بد أن ينبثق من علاقة تعمل السكان الانسانى ^(٣) بالفعل وتتطور إلى مسلك ثابت . هذا التحول والتغير الذى يودى إلى تعود السكان الانسانى على المجال الذى يوجه إليه هو الذى يؤلف ماهية ذلك الذى يطلق عليه أفلاطون اسم

(١) الكلمة الأصلية Wesen من الكلمات التى لا يمل هيدجر تكرارها بمعانى وأشكال لا حصر لها . والمعنى الأصلى لها هو السكان والكيان والكنهية والماهية ، وقد معنى كذلك الجوهر والاساس والقوام . ولهذا نجدنى أثقل عليك إذ كرر المعنى المحتمل بين قوسين !

(٢) أى الموقف الذى يعول عليه ويمكن أن يتخذ مقياسا ومعيارا .

(٣) أى تقوم عليها ماهية الإنسان

« البايديا^(١) » : وليس من صيبيل إلى ترجمة هذه الكلمة . « فالبايديا » — بحسب تحديد أفلاطون لماهيتها هي « التمهيد لتحول اتجاه الانسان بكليته وفي ماعيته^(٢) » . ولهذا فإن « البايديا » في ماهيتها انتقال، وهذا الانتقال يتم من « الأبايدوزيا^(٣) » إلى « البايديا » . وتبقى « البايديا » — تبعاً لطابع الانتقال هذا — على علاقة مستمرة « بالابايدوزيا » . ولعل أنسب كلمة المانية يمكن أن تقابل الاسم اليوناني « بايديا » . وهي كلمة « التكوين^(٤) » وإن كانت في الواقع لا تقي به وفاء تاما . ويجب علينا

- (١) تترجم عادة بالتربية أو الاستارة ، وإن كان هيدجر سيترجمها بالتكوين أو التهيئة والتشكيل .
(٢) في الأصل باليونانية

περιεχόμεν ὅλης τῆς ψυχῆς

(يرى أجوجي هوليس نيس بسينغيس) أي تحول النفس بكليتها . ويلاحظ أن ترجمة هيدجر لهذا التعريف الرائع ترجمة تفهوية لاحرفية .

(٣) في الأصل باليونانية περιεχόμενα ومعناها الحرفي ضد التربية أو عدم الاستارة . ولكنها في مفهوم هيدجر عدم التكوين والتشكل ، أي هي في النهاية عدم الاتجاه إلى حقيقة الوجود كما تتجلى وتحتجب في آن واحد كلما ظهر الوجود .

(٤) الكلمة الألمانية التي يذكرها هيدجر هي Bildung وهي في اللغة العادية تعني التربية والثقافة والتهذيب ، كما تعني التكوين والتشكيل والانشاء .

بطبيعة الحال أن نرد للكلمة الأخيرة طاقتها التعبيرية الأصلية وأن ننسى ما لحق بها في أواخر القرن التاسع عشر من سوء التأويل . إن « التكوين » يدل عل معنيين : فهو من ناحية تكوين بمعنى الصياغة أو التشكيل (الذى يصوغ مادة الشيء ويظهره^(١)) . ولكن هذا « التكوين » .. « يكون » (أو بشكل ويصوغ) في نفس الوقت تبعاً لمطابقة مسبقة مع صورة أولية معقد عليها، تسمى لهذا السبب نموذجاً^(٢) . — إن « التكوين » تشكيل وصياغة ، وهو بالإضافة إلى هذا مدخل إلى صورة معينة . وللماهية المضادة « للبايديا » هي « الأبايدوزيا » أى الافتقار إلى التكوين (التشكيل والصياغة) أو نقصه وعدمه . وهذا النقص في التكوين لا يفتح فيه الموقف الاساسى ، ولا يوضع فيه النموذج الذى يمكن الاعتماد عليه .

إن مكن القوة فى دلالة « رمز الكهف » هو أنه يحاول من طريق الصورة التمهيدية الحية أن يجعل ماهية « البايديا » (شيئاً) تمكن رؤيته ومعرفته . وفى الوقت نفسه نجد أفلاطون يحاول أن يصمم ماهية « البايديا » من أن تتحول إلى مجرد معلومات تفرغ فى النفس التى لم تجهز لها كما لو كانت وعاء فارغاً ينظر من يملؤه . فالواقع إن « التكوين » الأصل يستولى على النفس ذاتها ويحاولها بكليتها ، وذلك حين يمهّد لهذا بوضع

(١) ما بين قوسين زيادة منى لتوضيح مضمون العبارة .

(٢) يلاحظ أن هيدجر يتلاعب هنا بالفعل bilden (يكون أو يصوغ)

والاسم Vor—bild (نموذج أو صورة أولية) ولهذا لزم التصرف .

الانسان في مكانه الماهوى (الاساسى) ويعود^٢ده عليه . والعبارة التى يفتح بها أفلاطون حكاية الكهف في بداية الباب السابع من الجمهورية تبين بوضوح كاف أن الهدف من « الرمز » هو تصوير ماهية « البايديا » : « عليك بعد هذا أن تكون لنفسك من التجربة (التى سيقدمها فيما بعد) نظرة في (ماهية) « التكوين » و « عدم التكوين » ، إذ أنهما أمران (مرتبطان) متصلان بصميم وجودنا الانسانى^(١) .

إن « رمز الكهف » — كما نقول عبارة أفلاطون بوضوح — يصور ماهية « التكوين » . ولكن هذا التفسير الذى نحاول تقديمه للرمز يهدف على العكس من ذلك إلى بيان « نظرية » أفلاطون عن الحقيقة . ألا نحمل « الرمز » عن طريق هذه المحاولة بشئ غريب عليه ؟ إن التفسير (في هذه الحالة) مهدد بالانحراف إلى نوع من التأويل المنتصب . ربما يبدو هذا في الظاهر ، إلى أن يثبت الراى القائل بأن تفكير أفلاطون ينحصر التحول (تم في مفهوم) ماهية الحقيقة ، بحيث أصبح هذا التحول هو القانون الخفى الذى يعتمد عليه ما يقوله (هذا) الفكر . هذا التفسير

(١) العبارة فى الاصل باليونانية

Μετὰ τὰτα ὅτι, ἐκ τοῦ, ὁπερικαθεν

τοιοῦτω πᾶσι τὴν ἡμετέραν φράσιν

παίδεως τε πέρε καὶ ὁ παίδευστός

« ميتا تاتادى ، آييون ، أيبكازون نوپوتو باتاى تين هيميتيران فيزين بايدياس
فى بيرى كاي آبايدويدياس » .

الذى فرضته محنة متأخرة يذهب إلى أن « الرمز » لا يقتصر على تصوير ماهية « التكوين » في صورة (حية مأسوسة) ، بل يضيف إلى ذلك أنه في نفس الوقت يوسم أفق البصر لكي ينفتح على التحول الذى تم في ماهية الحقيقة . وإذا كان الرمز قادرا على توضيح هذين الأمرين ، ألا يستلزم هذا أن تكون هناك علاقة ماهوية (أساسية) تجمع بين « التكوين » و « الحقيقة » . الواقع أن هذه العلاقة قائمة . وهى تسكن في أن ماهية الحقيقة وأسلوب التحول (في مفهومها) هما اللذان يجعلان « التكوين » من ناحية بنيتها الأساسية أمرا ممكنا .

ولكن ما الذى يجمع بين « التكوين » و « الحقيقة » في وحدة ماهوية (أساسية) أصيلة ؟

إن « الهادايا » تدل على تحول الانسان بكليته ، بمعنى أن يخرج من دائرة الأشياء المألوفة التى يواجهها في حياته ويعتود على وضعه الجديد في دائرة أو مجال آخر يظهر فيه الوجود نفسه . ولا يصبح هذا الوضع ممكنا حتى يتغير كل ما كان واضحا أو متكشفنا بالنسبة للانسان ويتغير كذلك أسلوب وضوحه وتكشفه . لابد أن يتحول هذا الذى يعتبر في نظر الانسان لامتجبا كما يتحول أسلوب لامتجبه^(١) . واللاتعجب يسمى في اليونانية

(١) أو تكشفه من الخفاء . وقد فضلت الإبقاء على مصطلح هيدجر على الرغم من صعوبته (راجع محاضراته عن ماهية الحقيقة ضمن هذا الكتاب) .

« ألِيثيا »^(١) ، وهى كلمة تترجم عادة « بالحقيقة » . وقد ظل معنى « الحقيقة » في نظر الفكر الغربى منذ عهد قديم هو تطابق^(٢) التصور الفكرى مع الموضوع : تطابق العقل مع الشيء^(٣) .

لوحالنا مع ذلك أن نتخلى عن ترجمة كلمتي « بايدايا » و« ألِيثيا » ترجمة حرفية ، وحاولنا بدلا من ذلك أن نفكر في الماهية الموضوعية التي تنطوى عليها الكلمتان اللتان نجتهد في ترجمتهما من خلال المعرفة اليونانية^(٤) ، لوجدنا على الفور أن « التكوين » « الحقيقة » « يلتقيان في وحدة ماهوية واحدة . ولو أخذنا ماهية ذلك الذى تسميه كلمة « ألِيثيا » مأخذ الجدل لوجدنا هذا السؤال يطرح نفسه : من أين يستمد أفلاطون تعدده الماهية اللاتحجب ؟ إن كل محاولة للإجابة على هذا السؤال نفسها مضطرة للرجوع إلى المضمون الحقيقى « لرمز الكهف » . وسوف تبين أن « الرمز » يتناول ماهية الحقيقة كما تبين طريقة تناوله له .

إننا بالكلام عن المتحجب وتمجبه إنما نصف ذلك الوجود الحاضر^(٥)

(١) في الأصل باليونانية : $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$

(٢) أو توافق (تكافؤ ولازم) .

(٣) في الأصل باللاتينية : *Adaequatio intellectus et rei*

(٤) هكذا حرفيا ، والمراد هو ترجمة الكلمتين المذكورتين انطلاقا من

التصور اليونانى لهما .

(٥) حرفيا الوجود الحاضر - ضرورا مفتوحا أو ظاهرا .

في كل مجال من المجالات التي يقيم فيها الانسان . ولكن « الرمز » يحكي قصة الانتقال من مكان اقامة إلى آخر . ومن هنا تنقسم هذه الحكاية إلى مجموعة من الأماكن المختلفة (التي يقيم فيها السجناء) وتتسلسل صعودا وهبوطا على نحو عجيب . وتقوم الفروق المختلفة بين أماكن الإقامة كما تقوم مستويات الانتقال (من مرحلة إلى أخرى) على الاختلاف في معنى الأليثيس^(١) المأخوذ به كقياس ملازم ، وعلى نوع الحقيقة السائدة في كل مرحلة . لهذا ينبغي أن نفكر في مفهوم « الأليثيس » ، أو اللاعجب ، ونحدد أوصافه عند كل مستوى .

في المستوى الأول يحيا البشر في الكهف مقهدين بالسلاسل والأغلال ، أسارى ما يلتقون به لقاء مباشرا . ويختم أفلاطون وصفه لهذا المكان الذي يقيم فيه البشر بهذه العبارة الجازمة : إن السجناء الخوليين على هذه الصورة لن يعتقدوا على الإطلاق أن ثمة ماهو غير محجب سوى ظلال الأدوات^(٢) . (٥١٥ ج ، ١ - ٢) .

(١) في الاصل باليونانية $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ أي اللاعجب .

(٢) في الاصل باليونانية :

$\tau\alpha\upsilon\tau\alpha\tau\epsilon\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\eta\ldots\sigma\acute{\iota}\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \sigma\upsilon\kappa\ \alpha\acute{\iota}\nu\ \alpha\lambda\lambda\omicron\ \tau\epsilon\ \nu\alpha\kappa\epsilon\acute{\iota}\varsigma\sigma\epsilon\upsilon\tau\omicron\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \eta\ \tau\alpha\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omega\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$
 $\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma\ (515c-i-2)$

« بانتاباري دي . . . هي تويثو دي أوك أن ألوتي نوميرومين تو اليثيس
 أي تاس تون سكويسترون سكياس » .

« الرمز » والصعود من دائرة النار الصناعية إلى اشراق الشمس الساطعة ،
ثم المهبوط مرة أخرى من منبع النور كله إلى ظلام الكهف . ولاتأق قوة
التعبير والتصوير في « رمز الكهف » من صورة الانفلاق التي يوحى بها
القبو السفلى والبقاء في أسر الانفلاق ، ولا من رؤية (الأفق) المفتوح
خارج الكهف . فالواقع أن مكن القوة في تفسير افلاطون وتصويره
« للرمز » يتركز في الدور الذي تقوم به النار ، والضوء المنعكس منها ،
والظلال ، ونور النهار الساطع ، وضوء الشمس والشمس . إن كل شيء
فيه يعتمد على ظهور الظاهر والتمكين من رؤيته^(١) . حقا إن اللاتجيب
يرد ذكره (أثناء الكلام عن) المستويات المختلفة ، ولكن التفكير
فيه ينصب طريقته في تيسير تجلي الظاهر في منظره (أبدوس^(٢))
والتمكين لهذا الظاهر المتجلي بنفسه (الايدابا^(٣)) من أن يصبح قابلا
لرؤية . بل إن التأمل الحقيقي ينصب على ظهور المنظر الذي يكفله
الضوء الساطع . هذا المنظر هو الذي يسمح بالتطلع إلى كينونة
كل موجود^(٤) . فالتأمل الحقيقي إذن ينصب على « الايدابا » . وهذا

(١) أى جعل رؤيته أمرا ممكنا أو جعله قابلا للرؤية .

(٢) في الاصل باليونانية : ἰδωτός

(٣) في الاصل باليونانية : αἰδία

(٤) أو الماهية التي يكون عليها ويحضر بها .

(أى الابدايا أو المثال) هو المنظر الذى يمتنع التطلع إلى الموجود (الكائن الحاضر) . « الابدايا » هو الظهور الخالص بالمعنى الذى تقصده عندما نقول « ان الشمس تظهر » . ان « المثال »^(١) ، لا يسمح « يظهر » شئ آخر (وراءه) ، إنه هو ذاته الظاهر الذى لا يعنيه إلا أظهار نفسه . « الابدايا » هو الظاهر (التبدي) وماهية المثال تسكن فى قابليته لأن يظهر ويرى . هذه (القابلية للظهور والرؤية) هى التى تحقق الحضور (الكينونة) أى حضور ما يكون عليه الموجود . فى « ما — ثية »^(٢) الموجود يحضر^(٣) هذا فى كل حالة معينة . ولهذا فإن الماهية الحقيقية للوجود تسكن فى نظر أفلاطون فى « ما — ثية » . وحتى التسمية المتأخرة تشي بأن « النا — ثية » (فى اللغة اللاتينية^(٤)) هى الكينونة^(٥) الحققة « أى هى الماهية »^(٦) وليست هى الموجود^(٧) . وما يقدمه المثال (بهذه الطريقة) للرؤية ويجعله متاحاً لها هو

-
- (١) يكتب هيدجر للكلمة هنا وفى السطور التالية فى ترجمتها الحديثة (idea — Idee أى الفكرة أو المثال) ولا يوردها بالرسم اليونانى إلا فى حالات نادرة . (٢) هى — كما تقدم المصدر المأخوذ من « was — sein » (٣) يحضر أو يكون أو يوجد ، ومنها يأتي الحضور أو الكينونة أو الوجود — وكلها كما ترى محاولات قاصرة لتجديد عن الفعل الصير (an — wasen) الذى يسرف هيدجر فى إستخدامه مع الاسم المشتق منه (٤) Quidditas (٥) esse (٦) essentia (٧) Existentia وهذه نقطة هامة تبعده هيدجر عن التصور الشائع عن « الوجودية » (السارتريّة) التى لم تسأم القول بأن الوجود يسبق الماهية !

كان يراه واضحا لا اختلاط فيه . من أجل هذا نجد كلمة « أليثيس »^(١) تتكرر في نهاية العرض الذى يقدمه رمز « السكف » عن المستوى الثانى ، وإن كانت تأتى في صيغة التفضيل « أليثسترا » (الأكثر لاتجيبا) . إن « الحقيقة على الأصالة تكمن (في نظر هذا السجين المتحرر) في الظلال . فهو على الرغم من تخلصه من الأغلال لا يزال يسوء تقدير مفهوم « الحق » ووضعه ، لأنه لا يزال يفتقر إلى الأساس الذى يبنى عليه « التقدير » ، إلا وهو الحرية . صحيح أن الخلاص من الأغلال يحرره بعض المتحرر . ولكن هذا الخلاص لم يصل به بعد إلى الحرية الحقيقية .

ويصل السجين المتحرر من الأغلال إلى هذه الحرية الحقيقية عندما يبلغ المستوى الثالث . فهنا يكون هذا السجين الذى تحرر من أغلاله قد انطلق إلى خارج السكف حيث « الحرية الرحبة » . هناك يتضح كل شيء ويتفتح في ضوء النهار . إن منظر الاشياء على ما هي عليه لا يظهر له الآن كما كان الحال من قبل في داخل السكف عندما كانت مجرد انعكاس لضوء الفار الصناعية التى سببت له الخلط والاضطراب . إن الاشياء نفسها تظهر له الآن بكل ما يكتنف منظرها الخاص من الزام والزام . والحرية التى أصبح المتحرر يجد نفسه فيها ليست مجرد قضاء رجب لاتعده الحدود ، وإنما هي الالتزام الذى يفرضه نور ساطع يشع من الشمس التى يراها في

(١) في الأصل باليونانية وقد تقدمت . ومعناها الحرفى هو الحق ولكنها في تفسيره يدجر كما سبق القول المتكشف واللامتجيب .

نفس الوقت . والمناظر التي تبدى الأشياء على ما هي عليه ، أى الابدية^(١)
(أو المثل) ، هي التي تكون الماهية التي يتجلى هذا الوجود المفرد أو ذلك
على ضوئها ، وفي هذا التجلى يمكن أن يتكشف^(٢) هذا الذى يظهر كما يمكن
أن يصبح ميسرا (للنظر) .

ويتحدد هذا المستوى (الذى يقيم فيه السجين المتحرر) مرة أخرى
على أساس اللامتعجب الذى تكون له هنا صفة المقياس الحقيقى الملزم .
ولهذا يسارع أفلاطون في بداية عرضه للمستوى الثالث بالكلام عن ذلك
« الذى يقال عنه الآن إنه لا متعجب^(٣) » (الجمهورية ، ٥١٦ أ ، ٣) هذا
اللامتعجب (يصفه أفلاطون) بأنه « أليستيبرون » أى الأكثر لامتعجا
(بتكشفا) من الأشياء التي كانت تظهر على الضوء الصناعى في داخل

(١) في الأصل باليونانية $\epsilonῖς$ (، هي صيغة الجمع من

ἰδέω أى المنظر أو المظهر) وهي في تفسير هينجر المثل أو الافكار
ideas التي تسمح للموجودات بأن تظهر وتتجلى على ما هي عليه .
(٢) حرفيا : أن لا — يتعجب (وهي أن يعتزق القارىء في هذا
النصرف ١) .

(٣) في الأصل باليونانية :

$\alphaἰσθητὸν καὶ νοητὸν$ (516a,3)

(لونه نون ليجوميثوس أليثون) .

السكف كما كانت مختلفة عن الظلال . إن اللامحتجب الذى بلغه (السجين
 المتحرر) فى هذه المرحلة هو « الأشد لاتعجبا » (تا أليثيستا^(١)) .
 صحيح أن أفلاطون لا يستخدم الكلمة الأخيرة فى هذا الموضوع من حديثه ،
 ولكنه يذكر « الأشد لاتعجبا » (توأليثياتون^(٢)) فى سياق الشرح
 الهام المائل فى بداية الباب السادس من الجمهورية . فنحن نراه فى هذا
 الموضع الأخير (٤٧٤ ج ، هـ وما بعدها) يذكر أولئك « الذين يتعلمون
 إلى الأشد لاتعجبا^(٣) » (أو أعظم الأشياء تكشفا) . وهكذا الأشد
 لاتعجبا يتجلى أو يظهر فيما يكون عليه الوجود . وبغير هذا التجلى أو
 الظهور للمائة^(٤) (المثل) لأمكن أن يبقى هذا (الموجود) وذلك
 وكل شيء على الإطلاق محتجبا مخفيا . ويوصف « الأشد لاتعجبا » بهذا

(١) فى الأصل باليونانية $\tau\alpha\ \acute{\alpha}\ \eta\theta\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\tau\alpha$

(٢) فى الأصل باليونانية : $\tau\omicron\ \alpha\ \lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$

(٣) فى الأصل باليونانية :

$\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\ \acute{\alpha}\ \eta\theta\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\ \pi\omicron\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$

(٤) المصدر المتأخوذ من « ما ، أى لما تكون عليه المثل من حيث ماهيتها
 وكنوتتها .

الوصف لأنه يظهر بصورة مسبقة في كل ما هو ظاهر ، كما ييسر هذا الظاهر (أو يجعله في متناول النظر) .

ولكن إذا كان تحول البصر — في داخل الكف قصه — من الظلال إلى النار والأشياء التي تظهر على ضوءها أمرا عسيرا بل محكما عليه بالاخفاق ، فلا بد أن يتطلب التحور في (المكان) الحر الرحيب خارج الكف غاية الصبر والجهد . إن التحور لا يأتي نتيجة التخلص من الأغلال ولا هو مجرد انفلات من القيود ، وإنما يبدأ بالتمرد المتصل على تثبيت النظر على المعالم المحددة^(١) للأشياء ذات للنظر المحدد الثابت . التحرر الحقيقي هو مداومة التحول نحو ما يظهر في منظره ويكون لدى ظهوره هو الأشد لاتعجبا (تكشفا) . ولا وجود للحرية إلا في مثل هذا التحول . ولكن هذا التحول لن يحققه إلا ماهية « البايديا » من حيث هي تحول . ومن ثم فإن اكتمال ماهية « التكوين » لا يمكن أن يتم إلا في مجال « الأكثر لاتعجبا » وعلى أساسه ، أي في مجال « الأليثيستاتون » ، أي الأكثر حقيقة ، أي الحقيقة الخالصة . إن ماهية « التكوين » تقوم على أساس ماهية « الحقيقة » . ولما كانت ماهية « البايديا » تكمن في التمهيد لتحويل اتجاه الانسان بكليته وفي ماهيته^(٢) ، فإنها تظل بهذا

-
- (١) حرفيا : الحدود الثابتة . وقد لجأت للنصرف منعا للتكرار .
 (٢) هذه هي ترجمة هيدجر للنص اليوناني الذي سبق ذكره . أما ترجمته الحرفية فهي : تحول النفس بكليتها .

الاعتبار^(١) تجاوزا مستمرا للأبايدوزيا^(٢) . إن البايديا تحمل في ذاتها العلاقة الأساسية التي ترجع بها^(٣) إلى نقص التكوين . وإذا كان على « رمز الكهف » ، كما يفسره أفلاطون نفسه ، أن يصور ماهية البايديا ، (في صورة حية ملموسة) فلا بد أن يتجه هذا التصوير أيضا إلى توضيح هذه النقطة الجوهرية وهي التجاوز المستمر لنقص التكوين . ولهذا تنتهي القصة التي يحكيها الرمز ، بالنهاية التي يحلو للبعض أن يتخيّلوها ، أي بوصف أعلى مستوى يصل إليه السجين المتحرر وهو الخروج من الكهف . إن العكس من هذا هو الصحيح . فهبوط السجين المتحرر إلى الكهف ورجوعه إلى زملائه الذين لا تزالون مقيدين بالأغلال جزء مقم للحكاية التي يرويها الرمز . إن السجين المتحرر يرى الآن من واجبه أيضا أن يحول (عيون) هؤلاء عما يبدو لهم لامتجعا لكي يرتفع بهم إلى الأكثر لامتجعا . غير أن السجين المتحرر لا يستقيم له الأمر في داخل الكهف . لأنه يتعرض لخطر الوقوع تحت سيطرة الحقيقة السائدة هناك ، أي لخطر الوقوع في قبضة « الواقع » الشائع المألوف الذي يعد (في نظرهم) الواقع الوحيد . بل إن السجين لو شعر بأنه مهدد باحتمال قتله ، وهو احتمال تحول إلى واقع ، كما نعرف من قدر سقراط الذي « معلم » أفلاطون .

إن الهبوط إلى الكهف والصراع الذي يدور في داخله بين المحرر

(١) أي باعتبار أنها تحول .

(٢) أي نقص التكوين كما سبق القول .

(٣) أو التي تعود فترابطها بنقص التكوين .

وبين للسجناء الذين يقادمون كل تحرر يكونان المستوى الرابع الذى يقتل به « الرمز » . صحيح أن كلمة أليثيس لا ترد في هذا الجزء من الحكاية. ولكنها ان تستغنى في هذا المستوى (الأخير) عن التعرض للامتعجب الذى يحدد مجال الكهف الذى يعود السجين للتحرر الزيارته . ولكن ألم تسبق تسمية « اللامتعجب » الذى كان يسود الكهف^(١) في المستوى الأول ؟ ألم يكن اسمه عندئذ هو « الظلال » ؟ لا شك في هذا . غير أن دور اللامتعجب لا يقتصر على جعل الظاهر بأى شكل من الأشكال ميسرا^(٢) ومفتوحا في ظهوره، وإنما يقوم اللامتعجب دائما يتجاوز تعجب المتعجب إن من الضروري أن ينتزع اللامتعجب (من ثانيا) التعجب، أن يلب بمعنى من المعاني من هذا التعجب .

ولما كان الأصل في اللامتعجب عند اليونان أنه يتغفل^(٣) في ماهية الوجود وبذلك يحدد الوجود من جهة حضوره^(٤) ويتبصره^(٥) (حقيقة)، فإن الكلمة التى يستخدمها اليونان للدلالة على ما كان الرومان يسمونه « الصدق »^(٦)، ونسميه نحن « الحقيقة » تتميز بأنها تبدأ بالحرف (α) الذى يدل على السلب (أليثيا^(٧)) . إن الأصل في الحقيقة أنها تدل على ما ينتزع

(١) أى كان هو المقياس السائد الملزم . (٢) أى جعل ما يظهر في

متناول البصر . (٣) الكلمة الأصلية تدل على التغفل والتحكم فيه ...

(٤) أو وجوده ومثواه . (٥) أى جمعه ميسرا للنظر .

(٦) في الأصل باللاتينية Veritas .

(٧) في الأصل باليونانية $\alpha - \lambda \eta \theta \epsilon \alpha$ وبلاطون =

من التحجب والخفاء . والحقيقة من حيث هي هذا الانزاع تكون في كل مرة على هيئة كشف أو انكشاف^(١) . وقد يكون التحجب على أنحاء مختلفة : فهو غلق ، أو حفظ ، أوستر ، أو تغطية ، أو تقنع ، أو تنكر . ولما كان من الحتم ، في «رمز» أفلاطون ، أن ينزع أعلى أنواع اللاتحجب انزاعاً من (ثنايا) حجب (أو اخفاء) دنى وعنيد ، فمن الطبيعي أيضاً أن يكون تخلص (السجين) من الكهف ووضعه في (مجال) الحرية التي يغمرها ضوء النهار صراع حياة أو موت . والمستوى الرابع من مستويات «الرمز» ، يشير إشارة لماحة إلى أن «السلب» ، أو الكفاح في سبيل انزاع اللاتحجب ، مرتبط بماهية الحقيقة . ولهذا نجد أن هذا المستوى يتناول كذلك (مسألة) . . «الأليثيا» ، شأنه في هذا شأن المستويات الثلاثة المتقدمة عليه .

مهما يكن الأمر فإن هذا «الرمز» لم يكن ليقوم على صورة الكهف إلا لأن التجربة الأساسية التي كانت بديهية عند اليونان ، ألا وهي تجربة «الأليثيا» ، أولاً تحجب الوجود قد عملت من قبل على تعديد طبيعته .

== هيدجر ينطلق في كل ما يقوله ويكتبه عن الحقيقة من هذا التحليل للغوى للكلمة . فإذا كان الحرف (ه) الذي تبدأ به الكلمة هو حرف النفي ، فإن بقية الكلمة تأتي من الفعل الذي يفيد معنى التحجب والتخفى (لا اثار) وبهذا يكون نفيه هو اللاتحجب .

(١) راجع دراسة هيدجر عن ماهية الحقيقة لتجد تفصيلاً أوفى .

إذ ماعسى أن يكون الكهف العميق فى باطن الأرض لأن لم يكن شيئاً مفتوحاً وتعوطه الجدران من كل جانب فتعزله عن الأرض على الرغم من فتحة المدخل الذى يؤدى إليه ؟ إن انفلاق^(١) الكهف - المفتوح فى ذاته - وما يتسبب فى تغيير وضعه ومن ثم فى حجبه ، إنما تشير كلها فى نفس الوقت إلى ما يقع خارجه ، أى اللامعجب الذى يتفصح فى ضوء النهار . إن ماهية الحقيقة التى فكر فيها اليونان فى الأصل بمعنى « الأليثيا » ، أى اللاتعجب المرتبط بالمتعجب (المنكر والمقنع) ، (هذه الحقيقة) وحدها ترتبط ارتباطاً أساسياً بصورة الكهف القائم تحت الأرض بعيداً عن ضوء النهار . ولو كان للحقيقة ماهية أخرى غير اللاتعجب أو لوتحددت على أقل تقدير بشئ آخر غيره لما كان « لرمز الكهف » أبة قيمة تصويرية أو تمبيرية .

ومع أن « الأليثيا » قد تكون موضوع تجربة أصيلة فى « رمز الكهف » ، وقد تذكر وتؤكد فى مواضع بارزة (من النص) ، فإن ثمة ماهية أخرى للحقيقة تحبب مكان الصدارة بدلاً من اللاتعجب . وهذا فى الواقع إنما يدل ضمناً على أن اللاتعجب أيضاً لا يزال يحتفظ بسكانه .

إن تصوير الرمز والتفسير الخاص الذى يقدمه أفلاطون له يكادان يسلطان بأن الكهف السفلى وما يقع خارجه هما المجال الذى تتم الأحداث المروية فى إطاره . ولعل أهم هذه الأحداث هى مراحل الانتقال التى يحكمها

(١) أو طية وسنره وإحاطته من كل جانب .

وفي المسنوى الثانى يحدثنا «الرمز» عن الخلاص من القيود والاعلال.
لقد توصل السجناء إلى شىء من الحرية ، ولكنهم مازالوا محبوسين داخل
الكهف . إنهم يستطيعون الآن أن يلمتوا برؤسهم ويحركوا أجسامهم
في كل إتجاه . أصبح في إمكانهم أن يروا بأنفسهم الأشياء التى كانت
تمر خلف ظهورهم ويعملها العابرون في أيديهم . وصار أولئك الذين لم
يكونوا يبصرون إلا الضلال والاشباح « أكثر اقترابا من الوجود »
(٥١٥ د ، ٢) . أخذت الأشياء نفسها تعرض منظرها بشكل من الأشكال ،
أى على ضوء النار الصناعية المشتعلة داخل الكهف ، ولم تعد الظلال تخفيها
كما كانت تفعل من قبل . فإذا اتفق اللاعن أن تقم على الظلال ،
غشيت هذه الظلال على البصر وحجبت عنه رؤية الأشياء نفسها . ولكن
ما أن يتخلص البصر من أسر الظلال حتى يتمكن الإنسان الذى تحرر هذا
التحرر من الوصول إلى دائرة ذلك الذى يصنفه «الرمز» بأنه (أليسترا)
(٥١٥ د ، ٦) أى أكثر تكشفا أو لانحجبا ، ومع ذلك فلا بد من أن
يقال عن تحرر على هذه الصورة أنه « سيعتبر أن مارآه من قبل (أبى

(١) في الأصل باليونانية

Μαλλότ τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ὄντος

(مالون أى المجتهد أو أوتوس) .

(٢) في الأصل باليونانية ἀληθέρτερα

الظلال) أكثر تكشفنا (أولا تحجبنا) ما يظهر له الآن^(١) » (نفس
الموضع من الجمهورية).

ما السبب في هذا ؟

إن الضوء الذى تمكسه النار يمشى عيني السجين المحرور الذى لم
يقعود عليه . هذا المشى يحول بینه وبين رؤية النار نفسها كما يمنعه من
أن يدرك كيف ينعكس نورها على الأشياء فيتيح لهذه الأشياء أن تظهر .
ولهذا لا يستطيع هذا الذى عشى الضوء بصره أن يفتن إلى أن ما كان
يراه من قبل لم يكن سوى ظلال الأشياء التى انعكست على ضوء هذه
النار ذاتها . صحيح أن السجين الذى تحرر سبى أشياء أخرى غير الظلال ،
ولكن كل ما يراه سيختلط عليه اختلاطا شديدا . وإذا قارن بين هذا
انخلط المضطرب وبين ما كان يراه من ظلال منعكسة على ضوء النار التى
لم يكن يعرفها أو يبصرها ، تبين له أن هذه الظلال كانت ذات معالم
ثابتة محددة . ولهذا فلا غرابة في أن يبدو هذا الجانب الظاهر الثابت من
الظلال في نظر السجين المتحرر « أكثر لاتحجبها أو تكشفنا » ، لأنه

ἡ δὲ τῶν αἰνῶν τῶν τὸν ὁρῶμενα ἢ ἀληθῆς ἐστὶν (١)

ἢ τὰ νῦν δεκνόμενα

هجايشاى تا تونى هرومينا اليشسترا اى تانون دا يكنو مينا .

بالنسبة للنظر المتجه إليه لا تعجب (تكشف) الكينونة (أو المائية) التي يظهر بها . بهذا يفهم اللامتعجب فهماً أولياً مسبقاً ووحيداً باعتباره ذلك المدرك أثناء إدراك « الايديا^(١) » ، والمعروف^(٢) من خلال المعرفة^(٣) .
والتعقل (نوآين^(٤)) والعقل (نوس^(٥)) أو (الإدراك) يكتسبان في هذه الصياغة الأفلاطونية علاقتهما الأساسية « بالمثل » . والتمهيد لهذا التوجه إلى المثل هو الذي يحدد ماهية الإدراك وبالتالي ماهية « العقل » .

إن « اللاتعجب » يقصد به (ذلك) اللامتعجب الذي يسر بأسفوار
عن طريق ظهور المثال . ولما كان هذا التفسير يتحقق بالضرورة من خلال
« رؤية » أو « نظر » ، فلا بد أن يدخل اللاتعجب في « علاقة » مع الرؤية ،
وأن يكون « متضايقا » معها . ولهذا نجد أفلاطون يطرح هذا السؤال في
ختام الباب السادس من الجمهورية : ما الذي يجمع بين المرنى والرؤية في

- (١) في الاصل باليونانية : $\alpha\epsilon\epsilon\epsilon$
- (٢) في الاصل باليونانية $\delta\alpha\epsilon\gamma\omega\epsilon\kappa\epsilon\nu\sigma\gamma$
- (٣) في الاصل باليونانية $\delta\alpha\epsilon\gamma\omega\epsilon\kappa\epsilon\epsilon\gamma$
- (٤) في الاصل باليونانية $\gamma\sigma\epsilon\epsilon\gamma$
- (٥) في الاصل باليونانية $\gamma\sigma\gamma\epsilon$

علاقتهما ببعضهما البعض ؟ ما طبيعة العلاقة المتشابكة بينهما ؟ أى نير^(١)
(زيجون ، الجمهورية ٥٠٨ أ ، ١) يريتهما ؟ .

إن الاجابة التى بوضحها رمز الكهف ، تتم على هذه الصورة : إن
الشمس ، وهى منبع النور ، تجعل المرئى قابلاً للرؤية . ولكن البصر لا يرى
المرئى إلا بقدر ماتكون العين مشمسة (هليو أيديس^(٢)) ، أى بقدر
ماتكون لديها القدرة على الانتماء لماهى للشمس ، أى لظهورها . والعين
ذاتها تستنير ، وتنب نفسها لظهور (الشمس) وبهذا يمكنها أن تستقبل
ما يظهر وأن تدركه . هذه الصورة تدل من الناحية الموضوعية على فكرة
متسقة يعبر عنها أفلاطون على هذا النحو : « وإذن فهذا الذى يسمح للمعروف
أن يتكشف (لا يتعجب) ، كما يهب العازف القدرة (على المعرفة) ،
هو ما يمكنك أن تقول عنه إنه مثال الخير^(٣) » ، (الجمهورية ، الباب السادس ،
٥٠٨ ، ١ و وما بعدها) .

ζῆλον

(١) فى الاصل باليونانية

ἡ λίσσις

(٢) فى الاصل باليونانية

(٣) فى الاصل باليونانية

τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν
παρέχον τὰς διανοητικότητας καὶ τῶν
διανοητικῶν τὴν δύναμιν ἀποδίδόν
τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φασι εἶναι.

يصف « الرمز » الشمس بأنها صورة لمثال الخير . ماهى ماهية هذا المثال ؟ باعتبار الخير مثالا (ايدايا^(١)) فهو الظاهر ، وهو — بهذا الاعتبار أيضا — واهب الرؤية وهو المرئى ومن ثم القابل للمعرفة : « إن مثال الخير ، فى مجال المعرفة ، هو الذى يحقق كل ظهور ، ولهذا أيضا فهو فى نهاية الأمر الرؤية المرئية ، ولذلك فمن شأنه أنه لا يكاد يرى (إلا بالجهود الجهدية) . (الجهيد) . (الجمهوريّة، ٥١٧ ب، ٧) .

وترجم كلمة « تو أجاثون^(٢) » ، بتعبير يبدو مفهوما فى ظاهره وهو « الخير » . وأغلب من يستخدمون هذا التعبير يخطر على بالهم معنى « الخير الأخلاقى » ، الذى يوصف بهذه الصفة لأنه يتفق مع القانون الأخلاقى . ولكن هذا المعنى يحيد عن الفكر اليونانى ، وإن كان تفسير أفلاطون نفسه « للأجاثون^(٣) » ، بأنه مثال هو الذى أوحى بالتفكير فى « الخير » ، تفكيراً أخلاقياً كما جعل المتأخرين يسيئون تقديره فيجعلونه « قيمة » . إن فكرة القيمة التى نشأت فى القرن التاسع عشر وترتبت على المفهوم

(١) فى الاصل باليونانية : ἰδέα :

(٢) فى الاصل باليونانية : τοἰδέον :

(٣) فى الاصل باليونانية : ἀιδέον :

الحديث « للحقيقة » هي آخر خلف « للأجاثون » وأضعفه . وبقدرة ما تتغلغل « القيمة » والتفسير من خلال « القيم » في ميتافيزيقا نيتشه على هذه الصورة المطلقة التي عبر عنها بعبارة المعروفة « قلب جميع القيم » ، بقدر ما يمكننا أن نعد نيتشه نفسه — الذي غابت عنه كل معرفة بالأصل الميتافيزيقي للقيمة — أشد الأفلاطونيين تطرفا عبر تاريخ الميتافيزيقا الغربية . والسبب في هذا أن نيتشه قد اعتبر أن القيمة هي الشرط الذي وضعته « الحياة نفسها » لإمكان « الحياة » ، وبهذا فهم ماهية « الأجاثون » فهما بعيدا عن كل تعجز أو حكم مسبق وقع فيه أولئك الذين يلهثون وراء المسخ الذي يسمونه « القيم الصادقة في ذاتها » .

ولوشنا ان نفكر في ماهية « المثال » من وجهة النظر الحديثة واعتبرناه « إدراكا »^(١) ، (أي تصورا ذاتيا) لوجدنا في « مثال الخير أو فكرته » .. « قيمة » معينة في ذاتها ، لها بالإضافة إلى ذلك « فكرة » أو « مثال » . وهذا المثال يستلزم بطبيعة الحال أن يكون أعلى المثال ، لأن كل شيء (في الحياة) يقوِّف على اتباع الخير (للمصالح العام أو لتوطيد دعائم نظام) . وطبيعي أن يضيح كل أثر للماهية الأصلية « لمثال الخير »^(٢) « الأفلاطوني في إطار هذا التفكير الحديث .

(١) في الأصل باللاتينية : Perceptio

(٢) في الأصل باليونانية ἡ ἀρχὴ τοῦ καλοῦ - ἡ ἀρχὴ τοῦ καλοῦ

يدل « القو أجاثون^(١) » ، (الخبر) في المفهوم اليوناني على ما يصلح
 شيء أو يمنع غيره الصلاحية. وكل « ايداي^(٢) » (مثال) ، أو منظر
 شيء ما ، هو الذي يسمح برؤية ما يكون عليه (أو كينونة) موجود ما.
 وعلى هذا فإن « المثل » هي التي تجعل الشيء صالحا لأن يظهر على ما هو
 عليه^(٣) وبهذا يمكن أن يكون له كيان^(٤) . إن المثل هي موجودة كل
 موجود . ومن ثم فإن ذلك الذي يجعل كل مثال صالحا لأن يكون مثال
 المثل على حد تعبير أفلاطون ، هو الذي يمكن لظهور كل ما هو كائن في
 كل ما يتبدى منه للنظر . فماهية المثال تكمن في أنه هو علة إمكان الظهور
 والصلاحية له ، وهذا الظهور هو الذي يكفل رؤية (الوجود) في منظره
 (الذي يبدو عليه) ، ومن أجل هذا كان مثال المثل هو واهب الصلاحية
 على الاطلاق ، أي الـ تو أجاثون . وهذا الأخير هو الذي يتيح الظهور
 لكل ما يظهر ، ولهذا كان هو نفسه الظاهر بحق ، أي أشد (الموجوات)
 ظهورا . ولهذا أيضا فإن أفلاطون يسمي « الأجاثون » : أشد الموجودات

(١) في الاصل باليونانية τὸ ἀγαθόν

(٢) في الاصل باليونانية ἰδέα

(٣) أو فيما يكون عليه (في كينونته) :

(٤) أو ان يحضر (يكون) في كيانه .

ظهوراً^(١) ، (الجمهورية ، ٥١٨ ج ٩) .

إن تعبير « مثال الخير » الذى يمد تعبيراً مضافاً للرأى الحديث^(٢) أشد التضاميل ، هو الاسم الذى يطلقه أفلاطون على ذلك المثال المتميز ، الذى يظل — باعتباره مثال المثل — هو واهب الصلاحية لكل شئ . هذا المثال ، الذى يمكنه وحده أن يسمى « الخير » يبقى « المثال الكامل أو الأعلى » (ايداييا تيلاويثايا^(٣)) لأن ماهية المثال تتحقق فيه ، أى تبدأ كينونتها ، بحيث يصدر عنه إمكان جميع المثل الأخرى . ويجوز أن يوصف الخير بأنه « أعلى المثل » من جهتين : فهو من جهة أعلى المثل من حيث رتبته فى التمكن^(٤) ، كما أن التطلع إليه يمد من جهة أخرى (أشد أنواع التطلع) وعورة ومن ثم أحوجها للجهد والعناء وعل الرغم من عناء الإدراك^(٥) الحقيقى ومشقة ، فإن المثال — الذى يتحتم بحسب ماهية المثال

(١) فى الاصل باليونانية :

τὸ ὄντως τὸ φανερότατον (أظهر الموجود) (تو

أوترس تو فانوتانون) . (٢) هكذا حرفياً ، والمقصود — كما سبق القول — أن الفلسفة الحديثة قد انحرفت « بالخير » بالمعنى الأفلاطونى الأصل الذى ينفه هيدجر ، إلى معانى أخلاقية بعيدة عنه .

(٣) أى المثال الاسمى أو المثال الكامل التام الذى يمكنه أيضاً أن يضفى الكمال على غيره .

(٤) أى جعل الموجودات صالحة للوجود وإتاحة الفرصة لها للظهور .

(٥) أى إدراك المثال .

ووفق المفهوم اليونانى له أن يسمى « الخير » — يظل بمعنى من المعانى وبصورة دائمة فى مرمى النظر ، وذلك حيثما تجلى أى موجود على الاطلاق أو ظهر . وحتى عندما ترى الظلال التى لاتزال ماهيتها خافية محجوبة^(١) ، فلا بد أن تكون هناك ثمة نار يشتعل ضوءها ، ولو لم يدرك هذا الضوء الادراك الحقيقى ولم يعرف أنه منعمة من النار ولا عرف أيضا أن هذه النار لاتخرج عن كونها وليدة (انكونون^(٢)) الشمس . (الجمهورية ، الباب السادس ، ٥٠٧ أ ، ٣) إن الشمس تظل غير مرئية فى داخل الكهف ومع ذلك فإن الظلال نفسها تعيش على ضوءها . أما النار المشتعلة فى داخل الكهف ، التى تمكن من إدراك الظلال إدراكا لا يعنى ماهيتها الذاتية فهى صورة تعبر عن الاساس المجهول لتجربة الموجود التى تعنى الموجود حقا وإن كانت لاتعرفه من حيث هو كذلك . ولكن الشمس بما ترسله من ضوء لا يقتصر دورها على ما تمنحه من نور ساطع وما تجود به على كل (الموجودات) الظاهرة من ظهور (للنظر) و « لاتعجب » أو تكشف . إن ظهورها^(٣) يشم الدفء فى نفس الوقت ويساعد ، عن طريق توهجها ، كل « ما ينشأ ويكون » على أن أن يبلغ كيانه المرئى . (الجمهورية ، ٥٠٩ ب) .

فإذا تمت رؤية الشمس نفسها رؤية حقيقية^(٤) — ونقول هذا ونعنيته

(١) أى عن السجين المتحرر على المستوى الثانى .

Κ ٥٧٥٧

(٢) فى الاصل باليونانية .

(٣) المراد ضوءها الظاهر .

(٤) فى الاصل باليونانية (φανερόν) أو فناندى .

حرفيا دون حاجة إلى صورة أو مجاز - وإذا أمكن رؤية المثال الأعلى ،
عندئذ يمكن « أن نستنتج بشكل عام وموحد (من المثال الأعلى) أنه
بالنسبة للناس جميعا هو علة كل صواب (في سلوكهم) كما هو علة كل جلال » ،
أى أنه هو علة ما يتبدى للسلوك على نحو يمكنه ^(١) من اظهار منظره . إن
المثال الأعلى هو مصدر كل « الموضوعات » ومصدر موضوعيتها ، أى
هو علتها . و « الخبير » هو الذى يضمن ظهور المنظر ، والذى يجعل
للشأن (الحاضر) كيانه الذى هو عليه ^(٢) . وعن طريق هذا الضمان يتم
حفظ الوجود في الوجود و « انقاذه » .

ومن ماهية المثال الأعلى ينتج - فيما يتصل بكل نظر ينطوى على
الحرص على الذات - « إن الذى يعنى بأن يكون مسلكه عن حرص
وبصيرة سواء أكان ذلك في أموره الخاصة أو في الأمور العامة ، لا بد أن
يكون هذا المثال (أى المثال الذى يسمى بالخير لأنه يجعل ماهية المثال

(١) أى للسلوك (٢) فى الاصل باليونانية

ἐν λησθεῖς ἐξ ἑνός ὡς ἅλα πᾶσι
πάντων ἀντὶ τοῦ ὁρῶντες καὶ καλῶν αἰτίας

(سبلو جستا يا اهنى هوس آرا بازى باتون اوى اورثون نى كالى كالون
ايتبا) .

ممكنة) نصب عينيه وأمام بصره^(١) . (الجمهورية ، ٥١٧ ج ، ٣ / ٤)
من شاء أن يعمل أو يريد في عالم به ' ده « المثال » فلا غنى له قبل كل
شيء عن النظر إلى المثال . وفي هذا تكمن أيضا ماهية « البايديا » التي
تقوم على تحرير الانسان وشد أزره لكي يكون قادرا على النظر الواضح
الثابت إلى الماهية . ولما كان الهدف من « رمز الكهف » حسب تفسير
أفلاطون له هو تصوير ماهية « البايديا » في صورة حية ، فلا بد أيضا أن
يحكى (لنا) عن العمود والارتفاع للنظر إلى المثال الأعلى .

هل معنى هذا أن « رمز الكهف » لا يهتم أساساً « بالآلثيا » ؟
بالطبع لا . ومع ذلك فمن الثابت أن هذا « الرمز » يتطوى على « نظرية »
أفلاطون عن الحقيقة . ذلك انه يقوم على الحدث الضمني الذي يبين سيطرة
« الايديا » على « الآلثيا »^(٢) ، إن الرمز يقدم لنا صورة عما يقوله أفلاطون
عن « مثال الظهر » : « إنه هو نفسه سيد »^(٣) . لأنه يضمن اللاتعجب (لما
يظهر نفسه) كما يضمن ادراك (المعجب) .. (الجمهورية ٥١٧ ج ، ٤) .

(١) في الاصل باليونانية :

ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα
ἐμ φρόνῳ πράξειν ἢ εἶδ᾽ ἢ δημόσια (517c-4/5)

« هو تى دى » تاوتين ايدين تون ميلوتتا امفرونوس برا كساين اى ايديا
ديموزيا . . (٢) فى الاصل باليونانية : وقد سبق ذكرهما . (أى سيطرة
المثال على مفهوم الحقيقة بوصفها لاتعجبا . (٣) فى الاصل باليونانية : =

إن « الأليشيا » تقع في نير « الابدايا » . إن أفلاطون عندما يقول عن « الابدايا » أنه هو السيد الذى يسمح باللاتحجب ، فأنما يشير بذلك إلى شيء لم يقله ، وهو أن ماهية الحقيقة لم تعد تفتتح (أو تقبلى) كما هي لللاتحجب عن فيض ماهيتها، بل تزحزحت (عن مكانها الاصلى) إلى ماهية « الابدايا » . إن ماهية الحقيقة قد تخلت عن خاصية اللاتحجب الأساسية .

إذا كان المهم في كل مسلك (متعلق) بالموجود هو النظر^(١) إلى « المنظر »^(٢) ، فلا بد أن يتركز كل جهد على التمكن من مثل هذا النظر . وهذا يستلزم النظر الصحيح^(٣) . وعندما ينصرف المتحور - الذى لا يزال داخل الكهف - عن الظلال ليتجه إلى الأشياء ، فأننا نجده يلتفت ببصره إلى ماهو « أكثر وجودا » من الضلال : « فان اتجه إلى ماهو أكثر وجودا ، أتيح له أن ينظر نظرة أسلم »^(٤) « (٥١٥ د ، ٣ / ٤) ، ان الانتقال

=

αὐτὴ κρυῖα ἀλήθειαν καὶ κοινὴν παρασχομένην

« أوتى كوربا البشايان كاي تون باراسخومينى » .

(١) فى الاصل باليونانية ἡ δὲ ἴδεια (ايدايين) أى الرؤية أو البصر

والنظر . (٢) فى الاصل باليونانية : ἡ δὲ ἴδεια (ايدايا) المثال .

(٣) أو النظرة السليمة التى يعرف كيف تدرك الماهية .

(٤) فى الاصل باليونانية =

πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμενός ὁρροότερον βλέπας

=

من وضع إلى آخر يقوم على النظر نظرة أسلم . كل شيء يتوقف على سلامة النظرة (أو صوابها وصحتها) . ويفضل هذه النظرة الصحيحة تصح الرؤية والمعرفة ، بحيث يتجهان مباشرة إلى المثال الأعلى ، ويشبتان على هذا الاتجاه . يتوافق الادراك مع ما يتعين رؤيته . وهذا هو « منظر » الوجود . وينشأ عن هذا التوافق بين الادراك - بوصفه نظراً^(١) - المثال تطابق^(٢) بين المعرفة والموضوع وهكذا ينشأ عن تقدم « المثال^(٣) » و « النظر^(٤) » في الرتبة على « الاليثيا » تحول في ماهية الحقيقة . وتصبح الحقيقة هي صواب (أورثوتيس^(٥)) الادراك والتعبير .

في هذا التحول الذي يطرا على ماهية الحقيقة يتم في نفس الوقت تحول في مكان الحقيقة . صحيح أنها باعتبارها لاتحجبا ، لاتزال تمثل

= (بروس مالون أو ثا ترا مينوس أورثوتيسون بليوي) .
(١) في الاصل باليونانية ، وقد سبق ذكرهما .

(٢) في الاصل باليونانية $\sigma\mu\lambda\omega\sigma\iota\varsigma$ (هومويوس)

(٣) في الاصل باليونانية $\epsilon\delta\epsilon\alpha$ (ايداها) .

(٤) في الاصل باليونانية : $\epsilon\delta\epsilon\alpha$ (ايداها) .

(٥) في الاصل باليونانية : $\epsilon\delta\epsilon\alpha$ (أورثوتيس)

خاصية أساسية من خصائص الوجود نفسه . ولكنها - باعتبارها صواب
النظرة - ستصبح ميزة يختص بها المسلك الانسانى من الوجود .

بيد أن أفلاطون مضطر على نحو من الأنحاء إلى إثبات الحقيقة
باعتبارها خاصية (من خصائص) الوجود ، لأن الوجود من جهة وجوده
(أو حضوره و كينونته) يكون له وجود فى أثناء ظهوره ، وهذا الوجود
يأتى معه باللاتحجب . ولكن السؤال عن المتحجب ينتقل فى نفس الوقت
إلى سؤال عن ظهور المنظر وبالتالي إلى النظر (أو الرؤية) المتصلة بهذا
المنظر وصحة هذه الرؤية وصوابها . ومن أجل هذا نجد فى نظرية أفلاطون
ازدواجية ضرورية . وهذه الازدواجية نفسها هى التى تؤيد ما لم نقله من
قبل وما ينبى أن نقوله الآن من التحول فى ماهية الحقيقة . وتبضح الازدواجية
بكل حدتها إذا عرفنا أن أفلاطون يتناول « الأليثيا » ويتحدث عنها فى
الوقت الذى يقصد فيه الأورثوتيس (الصحة أو الصواب) ويضعها موضع
المقياس الملزم ، وكل هذا يتم فى نفس السياق الفكرى .

ويمكن أن نستخلص هذه الازدواجية فى تحديد أفلاطون لماهية
الحقيقة من عبارة واحدة ترد فى الفقرة التى تتضمن تفسيره الخاص لرمز الكهف
(٥١٧ ب ، ٧ إلى ج ، ٥) . والفكرة الأساسية فى هذه العبارة هى أن
المثال الأعلى هو الذى يحكم النير الذى يشد المعرفة إلى الموضوع الذى
تعرفه . ولكن هذه العلاقة (بين المعرفة والمعروف) تفهم من جهتين •
فى البداية يقول أفلاطون هذه العبارة الهامة : « إن مثال الخير هو علة

كل صحيح وكل جميل^(١)، (أى علة إمكان الماهية) . ثم يقول بعد ذلك إن مثال الخير هو « السيد الذى يكفل (تحقيق) اللاتحجب كما يكفل الادراك^(٢) . وهاتان عبارتان لاتسيران فى خطين متوازيين ، بحيث تطابق « الأليثيا » (اللاتحجب) « الأورثا » (الصحيح والصائب) ويطابق النوس (العقل أو الفهم) « السكالاس^(٣) » (الجليل) . وإنما يتم هذا التطابق بطريقة التقاطع . فالصحيح أو الصائب (أورثا) وصحته أو صوابه يطابقه الادراك الصحيح ، والجميل يطابقه اللامحتجب ، ذلك أن ماهية الجليل تكن فى أنه هو الظاهر أو المتجلى بذاته ومن ذاته أشد ظهور وأنقاه^(٤) ، وأنه هو الذى يظهر المنظر وبذلك يكون لامتعصبا . وكلا العبارتين تتحدثان عن صدارة مثال الخير أو تقدمه فى الرتبة باعتبار أنه هو الذى يجعل صحة المعرفة ولاتحجب المروف أمرا ممكنا . فالحقيقة هنا لاتحجب وصحة (أو صواب) فى آن واحد ، وإن كان هذا (لايمنع) أن اللاتحجب لا يزال خاضعا لغير « الايدايا » (المثال) .

(١ ، ٢) فى الاصل باليونانية ، وقد سبق ذكر النص اليونانى .

(٣) فى الاصل باليونانية : καλῶς

(٤) يذكر هيدجر الكلمة اليونانية التى تفيد هذا الظهور والجلال وهى

(اكفانستون) ἐκφανέστατον

ونفس هذه الازدواجية في تحديد ماهية الحقيقة نجدها سائدة عند
أرسطو . ففي الفصل الثماني من الكتاب السابع من الميتافيزيقا ، كتاب
التيثا ، ١٠ ، ١٠٥١ أ ، ٣٤ وما بعدها) الذي يصل فيه تفكير أرسطو
عن وجود الموجود إلى ذروته ، نجد أن اللاتحجب هو الطابع الاساسي
الغالب على الموجود . ومع ذلك فإن أرسطو يقول : « ليس الكذب
(الباطل) وصدق (الحق) في الأشياء (الموضوعات) نفسها . . . وإنما
هو في الفهم ^(١) » . (الميتافيزيقا ، باب الايقا ، ١٠٢٧ ب ، ٢٥ ،
وما بعدها) .

إن حكم الفهم هو موطن الحقيقة والبطلان ^(٢) والفارق بينهما .
وتكون العبارة حقيقية (صادقة) بقدر ما تتطابق مع الموضوع ، أي بقدر
ما تكون تطابقا (هو مويوزيس ^(٣)) . هذا التحديد لماهية الحقيقة لم يعد
يتضمن أية إهابة « بالأليثيا » مفهومة بمعنى اللاتحجب ، وإنما أصبحت
« الأليثيا » - بوصفها الضد المقابل « للبسويدوس » - أي للكذب أو

(١) في الاصل في باليونانية .

ὁ δὲ ἔστιν το ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν
τοῖς πράγμασιν ἀλλ' ἐν δυνάμει (Met. E, 4, 1027b, 25sq)
(٢) أو الصدق والكذب .

(٣) في الاصل باليونانية : δυνάμει

عدم الصحة - عدم العكس من ذلك تفهم بمعنى الصحة والصواب. ومنذ ذلك الحين أصبحت صياغة مفهوم الحقيقة بوصفها صحة التصور المعبر عنه بالقول هي الصياغة الملزمة للفكر الغربي كله . ويمكن أن نستشهد على هذا بالقضايا الأساسية التي تمثل الصيغة المعبرة عن ماهية الحقيقة في التصور الرئيسية التي تعاقبت على المتأفزيقا .

ففي العصر المدرسي الوسيط نجد عبارة توماس الأكويني : « توجد الحقيقة بمعناها الصحيح في العقل (الفهم) البشري أو العقل الإلهي »^(١) ، (مسائل الحقيقة ، السؤال الأول ، المادة الرابعة ، الإجابة) . إن مكانها الأساسي في العقل . ولم تعد الحقيقة هنا هي « الأليثيا » (اللاتجيب) وإنما أصبحت هي « الهوموبوزيس » (التطابق أو التوافق)^(٢) .

وفي بداية العصر الحديث نجد ديكارت يقول في عبارة تفوق العبارة السابقة حدة : « إن الحقيقة (الصدق) أو البطلان (الكذب) بمعناها الصحيح لا يمكن أن يوجد إلا في العقل (الفهم) وحده »^(٣) ، (قواعد لهداية الذهن ، القاعدة الثامنة ، الاعتراض المباشر ، ٣٩٦) .

(١) في الاصل باللاتينية :

Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino
(٢) في الاصل باللاتينية : Adaequatio (توافق ، تطابق ، تعادل ،

تكافؤ) . (٣) في الاصل باللاتينية : Veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse (Regulae ad directionem iugenii , Reg. VIII, opp. X, 396) .

ومع بداية اكتمال العصر الحديث نجد نيتشه يقول في عبارة تفوق العبارة الأخيرة أيضا في حديثها : « إن الحقيقة هي ذلك النوع من الخطأ الذى لا يستطيع نوع معين من الكائنات الحية أن يعيش بدونه » . إن قيمة الحياة هي الشيء الحاسم في نهاية الأمر » . (من خاطرة دونها نيتشه في سنة ١٨٨٥ ، إرادة القوة ، الحكمة ٤٩٣) .

إذا كانت الحقيقة في نظر نيتشه نوعا من الخطأ ، فإن ماهيتها تكن في طريقة التفكير التى قضى عليها بأن تزيف الواقع كلما اتجه التصور (العقل) إلى تثبيت « الصيرورة » الدائمة^(١) ، وبذلك تدعى أن هذا الذى تثبته هو الواقع ، مع أنه لا يتطابق مع الصيرورة السيالة (المتدفقة) ، أى أنه بالنسبة إليها مخالف للصواب بل خطأ بين .

وتحديد نيتشه للحقيقة بأنها عدم صواب الفكر يفتوى على الرضا بالتحديد التقليدى لماهية الحقيقة بأنها صواب (صحة) القول (لوجوس^(٢)) . ومفهوم نيتشه عن الحقيقة يعكس النتيجة النهائية التى تمخض عنها ذلك التحول الذى تم في ماهية الحقيقة فجعلها تنتقل من لا تعجب الموجود إلى صواب النظر . وقد تحقق التحول نفسه في تحديد الموجود (أى كينونة الكائن

(١) أى أن كل تصور عقلى لابد أن يريف الواقع لأنه يضطر إلى تثبيته ، فى حين أنه فى صيرورة متصلة .

(٢) العبارة فى الاصل باليونانية : λόγος

أو حضور الحاضر كما يفهمه الفكر اليوناني^(١)) بأنه ابدايا (مثال) .
والنتيجة التي نستخلصها من هذا التفسير للموجود هي أن الكينونة
(الحضور) لم تعد — كما كانت في بداية الفكر الغربي — هي استشراف^(٢)
المتعجب للتعجب ، مع العلم بأن هذا اللاتعجب نفسه — باعتباره تكتشا
أو انكشافا — يعبر عن الخاصية الأساسية للكينونة . إن أفلاطون يفهم
الكينونة (حضور الماهية أو الأوزيا^(٣)) بوصفها مثالا (ابدايا) . ولكن
هذه المثال لا يخضع للتعجب ولا يمكن أن نقول عنه إنه يظهر اللاتعجب
أداء لخدمة له^(٤) . وإنما الأولى أن يقال إنه يعدد الظهور (التجلي)
الذي قد يجوز — في إطار ماهيته نفسها وبالرجوع إلى ذاته وحدها —
أن يسمى لاتعجبا . إن « الايدايا » (المثال) لم تعد هي الجال^(٥) الذي

(١) هذه محاولة الاقتراب من المعنى الاصل الذي يقصده هيدجر من
كلمة $\alpha\upsilon - \omega\sigma\eta\sigma\iota\varsigma$ التي أشرت في هامش سابق إلى صعوبة ترجمتها .
والكينونة والحضور قرابتان من المعنى الاصل ، بفرط ألا تنسى أن الكائن
أو الموجود يكون ويحضر في ماهيته ، أو يعلنها ويفصح عنها ويظهر .
(٢) أو تطلعه إليه وطلوعه في نوره . (٣) الكلمة الاصلية هي

$\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\lambda\lambda\alpha$ وتعرف عادة بالجوهرة أو الماهية . (٤) أو اءثالالامره
والمعنى كما سبق أن المثال (المنظر أو المظهر) لم يعد يخضع للحقيقة بوصفها
لاتعجبا ولم يعد يقف منها موقف الطاعة ، وإنما أصبح يخضع للحقيقة أو
اللاتعجب الاصل لنفسه ، أي الظهور والتجلي ومن ثم يخضع لحكم النظر
وصحته وصوابه . (٥) الكلمة الاصلية معناها المقدمة أو مقدمة المسرح
الذي يصور الحقيقة ، وهي العكس من الخلفية .

تعبّر فيه « الأليثيا » عن نفسها، وإنما أصبح الأساس الذى يجعلها ممكنة. ولكن حتى (هذا التفسير) يجعل « ايدايا » تنصر على شيء من الماهية الأصلية — التى لاتزال غير معرفة — « للأليثيا » .

لم تعد الحقيقة إذن — بوصفها لاتحجبها — هى الطابع الأساسى للوجود، وإنما أصبحت — نتيجة لخضوعها لنير المثال — صحة أو صوابا، كما أصبحت بعد ذلك خاصية مميزة (لطريقة) معرفة الموجود .

ومنذ ذلك الحين بدأ النزوع إلى « الحقيقة » بمعنى صحة النظر وصواب (حكمه) ، منذ ذلك الحين أصبح اكتساب النظرة الصائبة إلى المثل هو الأمر المهم فى كل المواقف الأساسية من الموجود . ومن أجل هذا ارتبط التفكير فى « البايديا » بالتشعول الذى تم فى ماهية « الأليثيا » كما ارتبطا بنفس الحكاية التى يصورها رمز الكهف عن الانتقال من مستوى (للإقامة) إلى مستوى آخر .

والفارق بين مستويي الإقامة^(١) فى داخل الكهف وخارجه هو (فى الواقع) فارق فى « الصوفيا »^(٢) . وتدل هذه الكلمة بوجه عام على الاحاطة

(١) أو بين المقامين (مكانى الإقامة) .

(٢) فى الأصل باليونانية Σοφία (حكمة الحكمة والحق)

إلى معرفة الصوفون أو الواحد والمعنى والكل (وإن كان هيدجر يفسرها بمعنى آخر هو حكمة الحب ويرجع بها إلى أصلها الاشتقاقى .

بشيء ومعرفة وتفهيمه. ولكن معناها الأصل هو الاحاطة بما (يكون) ،
(في حالة) اللاتعجب . وبهذه السكينونة يتم له كيان ثابت . وهذه
الاحاطة أو المعرفة تختلف من مجرد تحصيل المعارف والعلومات . إنها تدل
على الاستقرار في مقام ^(١) يسعد بادي ذي بدء إلى كيان ثابت .

إن المعرفة أو الاحاطة التي يمتد ^(٢) بها هناك في الكهف السفلى (أو
الابكاي صوفيا ، الجمهورية ، ٥١٦ ج ، ٥٠٥) تتفوق عليها « صوفيا » أو
معرفة أخرى . وهذه « الصوفيا » أو المعرفة الأخيرة تتجه قبل كل شيء
إلى رؤية وجود الموجود في « المثل » . وهي إلى جانب هذا تتميز —
بالقياس إلى تلك « الصوفيا » المأخوذة بها في داخل الكهف — بذلك
الزوع الذي يدفعها لتجاوز الكائن (الحاضر) القريب والتماس التمام في
الكيان الثابت الذي يظهر نفسه بنفسه . إن هذه « الصوفيا » في ذاتها
محبة وصداقة (فيلينا ^(٣)) « المثل » التي تتضمن اللاتعجب . هذه الصوفيا
(التي يؤخذ بها) خارج الكهف هي الفلسفة ^(٤) . والفلسفة كلمة عرفت

(١) أي الاستحواذ على مكان للقامة .

(٢) أي تكون بمثابة المقياس الملزم .

(٣) في الاصل باليونانية . $\eta \epsilon \kappa \epsilon \tau \sigma \phi \rho \acute{\iota} \alpha$

(٤) في الاصل باليونانية $\phi \epsilon \lambda \acute{\iota} \alpha$

(٥) في الاصل باليونانية : $\phi \iota \lambda \sigma \phi \acute{o} \iota \alpha$

لغة اليونان قبل عهد أفلاطون واستخدمها بوجه عام للدلالة على الحبة (أو الميل) لمعرفة صحيحة. وقد كان أفلاطون هو أول من أطلق الكلمة على معرفة معينة بالموجود تحدد^(١) في نفس الوقت وجود الموجود بأنه مثال. ومنذ أفلاطون أصبح التفكير في وجود « فلسفة »، لأنه تطلع إلى « المثل » (أو نظير يحاول استشرافها). ولكن « الفلسفة » التي بدأت مع أفلاطون قد احتفظت من بعده بطابع ذلك الذي سمي في وقت متأخر « الميتافيزيقا ». وأفلاطون نفسه يقدم لنا الصورة الأساسية للميتافيزيقا في الحكاية التي يحكيها رمز الكهف. بل كلمة « الميتافيزيقا » نفسها قد سبق أفلاطون إلى صياغتها صياغة أولية في رمز الكهف. فعندما يصور لنا (الجمهوري، ٥١٦). تعود النظر على المثل نجده يقول (٥١٦ ج، ٣) : « إن الفكر يتجاوز^(٢) ذلك الذي لا يعرف إلا معرفة الظل والانكاس (ويعرفه) » إلى^(٣) « هذه »، أي إلى « المثل ». إنها^(٤) هي فوق الحسوس الذي يرى من خلال الرؤية غير العسية، وهي وجود الموجود الذي لا يمكن أن يفهم بأدوات الجسد. واسمى ما في مجال « فوق الحسوس » هو ذلك « المثل » الذي يوصف بأنه « مثال المثل » ويظل لهذا السبب هو علة ظهور كل

(١) أي للمعرفة. (٢) الكلمتان الاصليتان هما $\tau\alpha \tilde{\nu}\tau\alpha$: $\epsilon\epsilon$ (فوق أو وراء ذلك) مبع اكننا : (٣) الكلمتان الاصليتان هما : $\mu\epsilon\tau\alpha \tilde{\nu}\tau\alpha$ (أي إلى هذه...) أيس تاء تا : (٤) أي المثل.

موجود وثبات كيانه . ولما كان هذا « المثال » هو علة كل (شئ) فإنه لهذا السبب هو « المثال » الذى يسمى « بالخير » . هذه العلة التى تعتبر أسى العال وأولها يسميها أفلاطون كما يسميها أرسطو « الالهية » . . (توثيون^(١)) ومنذ أن فسر الوجود بأنه « ايدايا » (مثال) أصبح التفكير فى وجود الموجود تفكيراً ميتافيزيقياً ، كما أصبحت الميتافيزيقا لاهوتية^(٢) . واللاهوت معناه هنا تفسير « علة » الموجود بأنه هو « الإله » ونقل الوجود إلى هذه العلة التى تحوى فى ذاتها الوجود كما تسمح له بالصدور عن ذاتها ، لأنها هى أعلى الموجودات رتبة فى الوجود .

ونفس هذا التفسير للوجود بأنه (ايدايا) — وهو تفسير يرجع الفضل فى أهميته وصدارته إلى التحول الذى تم فى ماهية « الأليثيا » — يستلزم نظرة متميزة^(٣) إلى المثل . وهذا التمييز يتناظر مع الدور الذى تقوم به « البايديا » أو « صياغة » الإنسان . ومن ثم غلب على الميتافيزيقا الاهتمام بوجود الانسان ووضعه بين الموجودات .

وبدأية الميتافيزيقا فى تفكير أفلاطون تمثل فى الوقت نفسه بداية

(١) τὸ θεῖον (الإلهى) .

(٢) حرفياً : ثيولوجية أو الهية (لاحظ أنها تأتى من الكلمة السابقة

« ثيون ») . (٣) حرفياً : يستلزم تمييز النظر إلى المثل .

« النزعة الانسانية » ونحن نستخدم الكلمة الأخيرة في هذا السياق بمعناها الجوهرى ، أى بأوسع معانيها . وتدل « النزعة الانسانية » بهذا المعنى على ذلك الحدث الذى ارتبط ببداية الميتافيزيقا وتطورها^(١) ونهايتها ، وهو حلول الانسان — من وجهات نظر متفاوتة ولكن عن علم وقصد — فى وسط الموجودات (ومركزها) ، دون أن يستلزم هذا بالضرورة أن يكون هو أعلى الموجودات . نقول « الانسان » وقد نقصديه زمرة بشرية معينة أو البشرية كلها ، فردا أو جماعة ، شعبا أو مجموعة من الشعوب . وللمقصود فى كل الأحوال — وفى إطار سياق ميتافيزيقى أساسى يضم الموجودات — هو الأخذ بيد الانسان الذى تحدت (ماهيته) بهذه الطريقة — أى الحيوان الناطق^(٢) — ومساعدته على تحرير إمكانياته وبلوغ اليقين عن مصيره والأمان فى « حياته » . ويتم هذا على هيئة صياغة للسلوك « الأخلاقى » ، خلاص للنفس الخالدة ، وتفتح للطاقات للبدعة ، وتهذيب العقل ، ورعاية للشخصية ، وإيقاظ الاحساس بالقضايا العامة ، وصقل للجسد ، وقد يتم أيضا على صورة تشابك بين بعض هذه « النزعات الانسانية » أو بينها جميعا . وفى كل حالة يتحقق نوع من الدوران الميتافيزيقى المحد حول الإنسان فى فلك ضيق أو واسع . ومع اكتمال الميتافيزيقا تلج « النزعة الميتافيزيقية » أيضا (أو الانثروبولوجيا بالمفهوم اليونانى) على أشد « الاوضاع » تطرقا وأكثرها فى نفس الوقت إطلاقا .

(١) حرفيا : تفتحها .

(٢) فى الاصل باللاتينية : animal rationale

أن تفكير أفلاطون يخضع للتحويل الذى تم فى ماهية الحقيقة ، هذا التحويل الذى أصبح فيما بعد تاريخ الميكانيزيما التى بدأت تحقق اكتمالها المطلق فى تفكير نيتشه . ولهذا فلا يمكن أن تكون « نظرية » أفلاطون عن الحقيقة قطعة من الماضى . إنها « حاضـر » تاريخى . ونحن لا نقصد هذا فحسب بمعنى التأثير التاريخى اللاحق « لنظرية » من النظريات .. ولا نقصد أيضا بمعنى بث الروح القديمة أو محاكاتها ، ولا مجرد الحفاظ على التراث المأثور . (إن الأمر لأكبر من هذا بكثير .) فذلك التحويل فى ماهية الحقيقة (قطعة من) الحاضر لأنه هو الواقع الأساسى الراسخ منذ أقدم الأزمنة ، الواقع الذى يغفل فى كل شئ ويطلب على كل شئ ، واقع تاريخ الكرة الأرضية الذى لا تزال عجلته دائرة حتى الزمن المعاصر .

كل ما يعرض للإنسان التاريخى من أحداث فائسا هو نتيجة مرتبة على قرار حاسم عن ماهية الحقيقة ، وهو قرار اتخذ من قبل ولم يتوقف أبدا على (إرادة) الإنسان نفسه . هذا القرار الفاصل هو الذى كان يبين فى كل مرة نوع الحقيقة التى (ينبغى) البحث عنها وإثباتها ، أو نبذها واسقاطها ، وذلك على ضوء الماهية التى تم تعديدها للحقيقة .

والحكاية التى يروىها رمز الكهف تعطينا صورة دقيقة عما يحدث الآن أو سوف يحدث فى تاريخ البشرية المطبوعة بالطابع التبرى : إن الإنسان يفكر فى كل ما هو موجود وفى ذهنه أن ماهية الحقيقة هى صواب التصور (العقلى) أو صحته ، ولهذا نجد يفكر فى كل موجود على أساس

« المثل » كما يقدر كل واقع على أساس « القيم » . وليس المهم في هذا هو نوع المثل والقيم التي يضعها (نصب عينيه) ، وإنما المعيار الوحيد الفاصل في هذا هو أن الواقع قد أصبح يفسر على أساس « المثل » وأن العالم يوزن بميزان « القيم » .

ذكرنا القارىء فيما سبق بالماهية الأصلية للحقيقة . وقد تبين أن اللاتعجب هو الخاصية الأساسية للموجود . والتذكير بالماهية الأصلية للحقيقة يقتضى بالضرورة أن نفكر في هذه الماهية تفكيراً أكثر اصالة . ولهذا فلا يمكن أبداً أن نقف (في فهمنا) للتعجب عند المعنى الذي فهمه أفلاطون منه عندما أخضعه « للأيديا » (المثال) . والسبب في هذا أن اللاتعجب كما يفهمه أفلاطون يظل متعلقاً بالنظر ، والادراك ، والفكر ، والقول والتفكير بهذه العلاقة معناه التخلي عن ماهية اللاتعجب .

وكل محاولة لوضع ماهية اللاتعجب في « العقل » أو « الروح » أو « الفكر » أو « اللوجوس » أو تأسيسها على أى نوع آخر من أنواع « الذاتية » لن تفلح في انقاذ ماهية اللاتعجب . ذلك أن هذا الذى يحتاج إلى تأسيس ، وهو ماهية اللاتعجب نفسه ، لم يتم السؤال عنه هنا سؤالاً كافياً . إن ما سنفعله في كل الأحوال لن يخرج عن « تفسير » تلبية مترتبة على ماهية اللاتعجب التى لم تفهم على الوجه الصحيح .

لاغنى لنا قبل هذا عن تقدير (الجانب) « الايجابى » الكامن في الماهية « السلبية » « للأيديا » (أو اللاتعجب) . ولاغنى لنا

— ٣٥٩ —

عن الاحساس بأن هذا « الجانب الايجابي » هو الخاصية الاساسية للوجود نفسه . ولا بد أن تأتي المحنة أولاً ، هذه المحنة التي لا يكفى فيها بالسؤال عن الوجود وحده ، وإنما يصبح الوجود لأول مرة موضع السؤال . ولما كانت هذه المحنة وشبكة الوقوع ، فإن الماهية الأصلية للحقيقة لا تزال راقدة في أصلها^(١) المحتجب الخفى .

(١) أو مستقرة وكامنة في مبدأها المحجوب .

٣ - أئئها

(همراقطس - الئلرة الساءة عفرة)

هيراقلطس، أى الوحدة العضوية التى تعتمد ما فيها البنية الداخلية لمؤلفاته .
والنظرة الثانية فى هذه البنية هى الكفيلة بالكشف عن المصدر الذى انبثق
منه حديث الشذرات المتفرقة ، وهى الكفيلة أيضا بأن تدلنا على المعنى الذى
نقيم به صوت كل شذرة منها على حدة . ولما كان من العسير علينا أن
نعدس بذلك المركز الذى نبحث عنه كتابات هيراقلطس واستعدت
وحدتها ، وكانت صعوبة التفكير فى هذا المركز تزداد يوما بعد يوم ،
فدعنا أولى باطلاق لقب « المظلم » على هذا المفكر وأحقهم بأن يبدو فى
أعينهم مظاما . بل إن المعنى الحقيقى الذى ينطوى عليه هذا اللقب يظل هو
نفسه على غموضه وظلامه بالنسبة إلينا .

يوصف هيراقلطس « بالمظلم »^(١) . غير أنه هو المنير . ذلك أنه
ينطق عن المنير عندما يحاول الاصابة بظهوره (وتجليه) فى لغة الفكر .
إن المنير ليقى ، بقدر ما ينبرون نحن نسمى نوره الانارة . وعلينا أن نتفكر
فيما يتصل بها وينتمى إليها ، كما نتفكر فى طريقة حدوثها والمكان
الذى تتم فيه . إن كلمة « المنير » تدل على ما يضيء ويشع ويسطع .
والانارة هى التى تسكن الظهور ، وهى التى تمنح الظاهر حرية الظهور .

(١) كما يوصف أيضا فى الكتابات الرومانية المتأخرة بالتميلسوف الباكى .
ولعل هذا أن إلى جهامته وجدته وحسه التراجمى العميق . ولعله أيضا أن يكون
السرف إعجاب يتبعه به وحبه له ، حتى أنه لم يجد فى الفكر اليونانى كله قرينا له .

والحرية^(١) هي مجال اللاتجيب (أو التكشف). والتكشف (أو اللاتجيب) هو الذي يدبر أمره. وعلينا بعد أن نسأل عما ينتمى بالضرورة لهذا التكشف، ونرى إن كان التكشف (اللاتجيب) والانارة هما نفس الشيء.

لن يغنينا الرجوع إلى معنى كلمة « اليشيزيا^(٢) » شيئا ولن نجنى منه ثمرة، ولا بد أيضا من التريث قبل أن نقرر إن كان ما نفهمه عادة من « الحقيقة » و « اليقين » و « الموضوعية » و « الواقع » يرتبط أدنى ارتباط بما يشير إليه تكشف (لاتجيب) الفكر وإنارته. لعل الفكر الذي يتبع مثل هذه الإشارة أن يستشكل عليه أمر أجل وأسمى من تأكيد الحقيقة الموضوعية كما تؤخذ على معنى العبارات (أو القضايا) الصادقة. ما السر في ذلك التسرع الذي يدفع البعض دائما إلى نسيان الذاتية التي ترتبط بكل موضوعية؟ وما الذي يجعلهم، كلما لاحظوا هذا الارتباط بينهما، يعاولون تفسيره بالاعتماد على أحد طرفيه أو بإضافة طرف ثالث يمكنه الجمع بين الموضوع والذات؟ ولماذا يأبون في عناد أن يتصوروا مرة واحدة إمكان أن يعلن الارتباط بين الذات والموضوع عن ماهيته في ذلك الذي يضمن ماهية

(١) حرفيا: الحر

(٢) في الأصل باليونانية $\alpha\lambda\eta\sigma\epsilon\sigma\epsilon\lambda\alpha$ — ولم اشأ ترجمتها باللاتجيب (التكشف من طوايا الخفاء والتجيب) ولا « الحقيقة » حتى لا أتجمل تفسير المؤلف لها.

الموضوع وموضوعيته ، وماهية الذات وذاتيتها ، أى يضمن قبل ذلك المجال الذى تتحقق فيه علاقتهما المتبادلة ؟ إن المشقة التى نكابدها من التفكير فى هذا « الصامن » قبل أن تيسر لنا القدرة على القاطم إليه لا ترجع إلى قصور الفهم السائد ، ولا إلى الضيق بالنظرة الرحبة التى تلقى المؤلف وتزعج المعناد الذى درجنا عليه . فالأولى من هذا أن نرجع سببا آخر . فنحن نعرف أكثر مما نطبق ، ونسرع فى الاعتقاد تسرعا لا يتيح لنا أن نجرب السؤال، ونسكن إليه . ذلك أن هذه التجربة وهذا السكن فى أشد الحاجة إلى القدرة على الاندهاش من البسيط والاطمئنان إلى هذا الاندهاش كما يطمئن المرء إلى وطنه وبيته .

وطبيعى أن هذا البسيط لن يقدم لنا بمجرد ترجمة كلمة « الـيـثـيـزـيا » ترجمة ساذجة تعبر عن معناها الحرفى أو تردد أن هذا المعنى هو « اللاتحجب » . إن اللاتحجب هو الطابع الأساسى الذى يميز ذلك الذى تمكن من الظهور بالفعل وترك التحجب أو الخفاء وراءه . وهذا هو معنى الحرف (a) الذى تبدأ به الكلمة ، وهو الحرف الذى وصفه عام النحو والقواعد فى مرحلة متأخرة من مراحل الفكر اليونانى بأنه الألف (a) السالبة أو النافية . إن العلاقة « بالليثيه^(١) » أو التحجب وبهذا التعجب نفسه لن

(٢) فى الاصل باليونانية *αἰσχύνη* (الخفاء أو التحجب)

تفقد وزنها إن نحن اقتصرنا على تجربة اللامتجيب تجر به مباشرة وفهمناه
بمعنى الظاهر أو الحاضر والكائن.

إن الاندهاش لا يبدأ إلا بالسؤال عن معنى هذا كله والطريقة التي
تم بها ، ولكن كيف يمكننا الوصول إليه ؟ أليكون ذلك بالإقبال على نوع
من الاندهاش الذي يتطلع إلى مانعنه بالانارة والكشف (١) ؟ .

إن اندهاش الفكر يعبر عن نفسه بالسؤال . يقول هيراقليطس :
« كيف يعني لامرى . أن يحجب نفسه عما لا يفيب أبدا (٢) ؟ » .

وعبارة هيراقليطس السابقة تعد الشذرة السادسة عشرة من شذراته
الباقية . ولعلها تستحق أن تكون الشذرة الأولى ، نظراً لمنزلتها من
الشذرات الأخرى وقدرتها الفارقة على الاشارة والايحاء .

وقد ذكر كليمنس السكندري (من حوالى سنة ١٥٠ إلى سنة ٢١٥

(١) حرفياً : اللاحجب .

(٢) فى الأصل باليونانية :

Τὸ μὴ δυνάσθαι ποτὲ πῶς εἶναι τὰς ἀποφάσεις

(تسمى دينون بوى بوس أن تيس لاثوى ؟) أى كيف لانسان أن يخفى أو
يحتس من ذلك الذى لا يفيب أو لا يهوى ولا يتدهور أبدا ؟ . والترجمة التي يأخذ
بها هينجر هي ترجمة العالمين « ديلز وكرانر » اللذين كان لهما فضل تحقيق
نصوص الفلاسفة السابقين على سقراط فى طبعتهما المعهورة .

بعد الميلاد) هذه العبارة في كتابه «المربي»^(١) لتأييد إحدى أفكاره اللاهوتية والتربوية ، فهو يستشهد بشذرة هيراقليطس ويقدم لها قائلاً :
« ربما استطاع انسان أن يتعفى بعيداً عن النور المدرك المحسوس ، ولكن من المستحيل عليه أن يفعل ذلك مع النور الروحي ، أو كما يقول هيراقليطس.. »^(٢) (المربي ، الكتاب الثالث ، الفصل العاشر) .

وكليمنس السكندري يقصد بهذه العبارة أن الله محيط بكل شيء ، مطلع على كل ما يفعله الانسان ، لا تخفى عليه خطيئة ارتكبتها في الظلام . لهذا نجده يقول أيضاً في موضع آخر من كتابه السالف الذكر : « ولهذا لن يسقط انسان ، حرص على أن يرى الله ، في كل فعله »^(٣) . (الكتاب الثالث ، الفصل الخامس) من ذا الذي يمكنه أن يمنع كليمنس السكندري من وضع عبارة هيراقليطس في سياق التصور المسيحي وقتاً

(١) وهو الكتاب المعروف باسم بايداغوجوس (Paidagogos) .

(٢) ذكر المؤلف هذه العبارة في الاصل باليونانية :

« λήσεται (!) Μὲν γὰρ ὥς τὸ αἰσθητὸν φῶς τις , τὸ δὲ νοητὸν ἀσύντακτον ἔστιν ἡ ὥς φησιν Ἡράκλειτος »...

(٣) في الاصل باليونانية :

« οὐτως γὰρ μόνος ἀπὸ τῶς διαμένεας , ἐπείντοτε συνπαρῆναι νομίζοις τὸν θεόν »

لأهدافه اللاهوتية والتربوية وبعد انتضاء سبعة قرون عليها ؟ ومن ذا الذى يمكنه أن يحول بينه وبين تفسيرها على طريقته ؟ . إن هذا الرجل - الذى يعد من آباء الكنيسة الأول - يذكر العبارة وفى ذهنه ذلك المذهب الذى يحاول أن يتخفى بعيداً عن النور (الإلهى) . أما هيراقليطس فيحدث عن البقاء فى حالة الاحتجاب . وكليمنس يقصد النور المتعالى على عالم الحس أى الله العتيقة المسيحية^(١) . أما هيراقليطس فلا يذكر إلا ذلك الذى « لا يغيب أبداً » . ولو سألنا : هل تعنى « لا » التى تؤكدنا فى هذه العبارة نوعاً من القصر والتحديد لبقى السؤال فى هذا الموضع والمواضع التالية مفتوحاً .

ماذا عسى أن نستفيد من رفض التفسير اللاهوتى لهذه الشذرة بوجه أنه تفسير خاطئ ؟ ربما تصور البعض أننا نريد من وراء الملاحظات التالية أن نزهو بتقديم تفسير صحيح مطلق لنظرية هيراقليطس ، ولكننا فى الواقع سنقصر كل جهودنا على « بقاء بالقرب من كلمة هيراقليطس التى تنطق بها عبارته السابقة ، فلعل هذا أن يسهم فى هداية فكر يأتى فى المستقبل إلى أفق نداء لم يسمع صوته بعد .

(ه) حرفياً : (ولهذا السبب وحده إذن لا يسقط أحد أبداً إن هو استمسك بأن يكون الله بالنسبة إليه حاضراً فى كل مكان) .

(ه) يكمل هيدجر العبارة بالكلمة اليونانية ἡσυχία (أى الإله) .

ولما كان هذا النداء يصدر عن الوعد الذى يخضع له الفكر ويلتزم به ، فليس المهم هنا أن تقيم وتوازن لعرف من هم المفكرون الذين اقتربوا من هذا النداء ولا مدى اقترابهم منه . بل الأولى من ذلك أن نوجه كل جهودنا إلى محاولة الاقتراب من مجال ذلك الذى يستحق منا عناء التفكير فيه ، من خلال الحوار الذى نقيمه مع مفكر قديم .

إن أصحاب النظر والبصيرة يعلمون أن هيراقليطس يتحدث إلى أفلاطون على نحو يختلف عن حديثه إلى أرسطو أو أحد آباء الكنيسة أو هيجل أو نيتشه . ومن تمسك بهذه التفسيرات التاريخية المتنوعة ، فسيجد نفسه مضطرا إلى اعتبارها تفسيرات تتفاوت صحتها على قدر علاقتها بهذا المفسر أو ذاك ، وسيجد أن هذا التنوع فى التفسير سيهدده بمواجهة شبح النسبية المفرغ . ما السبب فى هذا ؟ لأن الخطأ التاريخى الذى تنطوى عليه هذه التفسيرات يكون فى هذه الحالة قد تغلغل عن الحوار المتسائل مع المفكر ، بل لعله ألا يكون قد دخل بالمرّة فى مثل هذا الحوار .

إن الوجه الآخر لكل تفسير يقدم لتفكير المفكر عن طريق الحوار معه إنما هو علامة خصوبة لم تقل أو لم يعبر عنها ، مطوية فى ذلك الذى لم يستطع هيراقليطس نفسه أن يقوله (أو يعبر عنه) إلا عن طريق النظرات التى قيمضت له وحده . وكل محاولة لتمتدب نظرية هيراقليس الموضوعية الصحيحة لن تخرج عن كونها محاولة تبتمدب بنفسها عن ذلك الخطر المبارك الذى يصيب الانسان حين تصيبه حقيقة فكر ما .

والملاحظات التالية لاتؤدي إلى أية نتيجة ، إنها تكفى بالإشارة إلى الحدث .

صيفت عبارة هيراقلطس على شكل سؤال . والكلمة التى ينتهى بها هذا السؤال انتهاؤه إلى غايته (التهلوس^(١)) تسمى ذلك يبدأ منه السؤال نفسه . إنه المجال الذى يتحرك فيه الفكر . والكلمة التى يرتفع نحوها السؤال هى « لاثوى^(٢) » هل هناك أبسر من القول بأن

(١) وهو الهدف أو الغرض أو الكمال المتحقق ، ومنها تانى الغائية (التيلولوجيا) — وقد دخلت الكلمة فى اللغة الألمانية على يد فيلسوف عصر التنوير المعروف كرستيان فولف (الفلاسفة العقلية ، ١٨٢٨ ، الجزء الثالث ، ٨٥) ولكن الغاية والغائية تربطان أصلا بنظرية أرسطو عن العلة الغائية (تيلوس) تميزا لها عن العلة الفاعلية (ايتيا) . ظهر أن التفسير الغائى للطبيعة والكون والكائنات العضوية بوجه خاص يمتد عبر تراث طويل يمسك أما كسا جوراس بطرفه الأول (فكرته عن النوس أو العقل الكونى) وينصل مع أرسطو وآباء الكنيسة المسيحية والفلاسفة المدرسين فى العصر الوسيط وليبنتر الذى حاول التوفيق بين التفسيرين الآلى والغائى بعد أن استبعد ديكارت هذا التفسير الأخير من العلم ، وكانت الذى أثبت الغائية الذاتية ولم يسمع بالغائية الموضوعية فى الطبيعة إلا على سبيل التمثيل ، لآتنا لى نستطيع البرهنة عليها أو تفسيرها فى الظواهر الطبيعية والعضوية ، واستمر الاشكال الذى طرحه كانت طوال القرن التاسع عشر دون تغيير يذكر ، حتى جاءت البحوث الطبيعية والتيلولوجية الحديثة (بلانك ودريش وأوكسكيل) فأثبتت وجود الغائية فى الطبيعة والحياة العضوية .

(١) فى الاصل باليونانية *τελός*

« لا ثانو »^(١) ، (اخفى وتحجب) والماضى الناقص منها (الاثون) تعنى
أننى أظل مخفياً أو محتجباً ؟ ومع هذا كله فنحن لازلنا عاجزين عن الوصول
إلى المعنى المباشر الذى نطق به هذه الكلمة .

يروى لنا هوميروس (الاللياذة ، النشيد الثامن ، البيت ٨٣ وما بعده)
كيف كان أوديسبوس يستمع إلى المعنى ديودكوس وهو يقرنم بأغنياته
الحزينة وأغنياته المرحية فى بلاط ملك « الفاقيين » ، وكيف كان يغنى
رأسه فى كل مرة ويبكى دون أن يلحظه الحاضرون . يقول البيت الثالث
والتسعون من هذا النشيد ما ترجمته : « عندئذ ذرف الدموع ، دون أن
يلحظه الآخرون جميعاً »^(٢) . غير أن ترجمة « فوس »^(٣) أكثر اقتراباً من

(١) فى الاصل باليونانية

ἐλαθον والماضى الناقص منها λαυθαίνω

(٢) البيت الاصلى :

ἐν δ' ἄλλοις κεν πέντε ἐλαυθανε δάκρυα λείβων

(٣) هو يوحنا هيزيش فوس (١٧٥١ — ١٨٢٦) من أشهر الشعراء
والمترجمين فى القرن الثامن عشر ، وأشدهم حماساً فى نوعه السكلاسيكية . تأثر
بهيردر وكلوبشتوك ، واتصل بهجواته الذى قدر ترجماته وأشاد بحرصه على الأودان
والبحور الاصلية ووفاته للمعنى والحرف . كتب عدداً كبيراً من القصائد والملاحم
الشعرية التى تنتم بوصف الحياة الريفية ولا تخلو من الجود والعقلانية . ولا يكاد
الناس يذكرون له اليوم إلا ترجماته الامة الفخمة للمحتمى هوميروس الخالد ، =

القول اليوناني، لأنها تنقل الفعل الهام « أخفى » (اللاتاني^(١)) إلى اللغة الألمانية: « أخفى الدموع المساقطة عن بقية الضيوف . ولكن «اللاتاني» ليست فعلا متعديا وإنما تعنى « ظل مخفيا أو محتجبا » أى من حيث هو إنسان يذرف الدموع . والبقاء مخفيا أو محتجبا هو الكلمة الأساسية في اللغة اليونانية ، أما اللغة الألمانية فتقول : « بكى دون أن يلحظه الآخرون . وبهذا المعنى أيضا تترجم عبارة أبيفور المعروفة لاثني بيوزاس^(٢) ، (عش في الخفاء) . أما معناها الأصل كما فكر فيه اليونان فهو : « ابق — بوصفك ذلك الذى يحيا حياته مخفيا أو محتجبا ، . والخفاء أو التحجب هو الذى يحدد هنا أسلوب كينونة الانسان — (أو حضوره) — بين الناس . واللغة اليونانية تكشف بطريقة قولها عن أن التحجب (التخفى) ، أى البقاء في التحجب والخفاء ، أسلوب في الكينونة (أو الحضور) يفوق جميع الأساليب الأخرى . والخاصية الأساسية للكينونة نفسها تتحدد عن طريق البقاء في (حالة) الخفاء (التحجب) أو حالة اللاتحجب .

== وذلك على الرغم من ترجمته الأخرى عن الأدب الرومانى (فرجيل وهوراس وأوفيد وبروبرتيوس) .

(١) في الأصل باليونانية *ἀποκρύπτω*

(٢) في الأصل باليونانية *ἡδύς βένδω* أى عش منظوما متوحداً بعيداً عن إزعاج الناس .

ولسنا بحاجة للرجوع إلى اشتقاق كلمة « اليثيزيا » — وهو اشتقاق قد يبدو ظاهر المرونة — لكي نعرف أن كينونة الكائن (أو حضور الحاضر) لاتعبر عن نفسها في اللغة إلا من خلال الظهور ، والتبدى ، والافصاح عن النفس ، والحضور ، والوجود ، والانبثاق ، والمظهر . وما كان لهذا كله أن يتسق ويتناغم في ثنانيا الوجود اليوناني واللغة اليونانية لو لم يكن البقاء في التجعج أو اللاتجعب هو الخاصية السائدة التي لاتحتاج إلى التعبير عن نفسها في اللغة ، لأن هذه اللغة نفسها تصدر عنها .

والهجرة اليونانية تنظر إلى أوديسيوس بما يتفق مع وجهة النظر هذه . فهي لاتعد الضيوف الحاضرين بمثابة ذوات تتصور أوديسيوس الباكي من خلال مسلكها الذاتي وكأنه موضوع لاتدركه ، بل الأولى من ذلك أن تقول إن التجربة اليونانية تتصور أوديسيوس الباكي وقد أحاط به التجعج (الخفاء) فتعذر على الحاضرين أن يروه . إن هوميروس لا يقول إن أوديسيوس حجب دموعه . والشاعر القديم لا يقول كذلك إن أوديسيوس الباكي قد حجب نفسه وإنما يقول إن أوديسيوس بقي محجوباً . ولابد لنا من معاودة التأمل في هذه الواقعة ، مهما تعرضنا لخطر الوقوع في التزيد والفضول . فبغير التبصر المتأنى بهذه الواقعة يظل في نظرنا تفسير أفلاطون للكينونة (الوجود أو الحضور) بأنها مثال (ايدايا) نوعاً من التعسف أو الصدفة .

يبد أن هوميروس يقول في بيت متقدم على الأبيات التي اقتبسها

في السياق السابق (وهو البيت السادس والثمانون) ما ترجمته (على لسان « فوس » ووفقا لأسلوب اللغة الألمانية في التعبير) : —

(أخفى أوديسيوس رأسه) « حتى لا يلح الفاقيون الجفون الدامعة ^(١) » .
ولكن فوس لا يترجم الكلمة الأساسية « أيديتو ^(٢) » . فأوديسيوس قد خجل وغلب عليه الحياء من أن يبدو باكيا يذرف الدموع أمام الفاقين .
أليس من الواضح أن هذا يساوى القول بأنه أخفى (حجب) نفسه خجلا أو حياء من الفاقين ؟ أم أن علينا أن نفكر أيضا في الخجل (أيدوس ^(٣)) من ناحية البقاء في التعجب ، إذا حاولنا أن نقرب من ماهيته التي جربها اليونان ؟ لوصح هذا لكان معنى « الشعور بالخجل » هو شعور المرء بالأمان والبقاء متخفيا (أو محتجبا) في ظل الرجاء والتماسك .

من هذا المشهد الذى صور فيه الشاعر اليونانى أوديسيوس وهو يبكى في الخفاء يتبين لنا كيف جرب الشاعر كيتونة الكائن ، وهى معنى

(١) ورد البيت في الأصل باليونانية :

αἴδετο δ' αὖτε παίδων ὑπὸ φρονέει δάκρυα λείβων

(٢) αἴδετο (أى خجل أو غلب عليه الحياء)

(٣) فى الأصل باليونانية : κῆδος

الوجود الذى أصبح قدرا قبل أن يتاح التفكير فيه . إن الكينونة (أو الحضور) هى التجبب الذى يغمره النور : هذا التجبب يناسبه الخجل . والخجل هو التخفى المتعجب أمام اقتراب الكائن (ساعة كينونته) . وهو طى هذا الكائن فى القرب المصون^(١) لذلك الذى لا ينفك فى (حالة) حضور ، هذا الحضور الذى يظل (بدوره) تجببا متزايدا . وهكذا ينبغي علينا أن نفكر فى الخجل وكل ما هو قريب منه رفيع الشأن على ضوء البقاء فى التجبب .

وهكذا ينبغي علينا أيضا أن نهمل أنفسنا لاستعمال كلمة يونانية أخرى - تنقلى للجذر « لاث » - بطريقة تنم عن قدر أكبر من التأمل وإيمان التفكير . والكلمة هى « ابيلاثانستاي »^(٢) . ونحن نترجمها فى العادة ترجمة صحيحة « بالنسيان » . وتصور لنا هذه الدقة المعجمية أن كل شئ على ما يرام . بل إننا لنفعل هذا وكأن النسيان واضح وضوح الشمس . وقد لا يخلو الأمر من ملاحظة عابرة يعلق بها البعض على هذه الكلمة اليونانية فيقول لنا إنها تتضمن معنى البقاء فى التجبب والخفاء .

لكن ما معنى « النسيان » ؟ .

(١) أو ضم هذا الكائن فى القرب الذى لا يمس (أو الجوار المصون) لذلك الذى لا ينفك فى حالة حضور .

(٢) ὁ ἀβιλαθάνηστις (ينسى)

إن المتوقع من الانسان الحديث — الذى يسعى جهده لى. ينسى بأقصى سرعة ممكنة — أن يعرف ماهو النسيان . ولكنه لايعرف عنه شيئا . لقد نسي ماهية النسيان ، هذا إن كان قد تسنى له أن يفكر فيه . تفكيراً كافياً ، أى يقطع بفكره إلى المجال الذى تتحقق فيه ماهية النسيان . والشعور القائم باللامبالاة وعدم الاكتراث بماهية النسيان لايرجع بحال من الاحوال إلى أسلوب الحياة المزعجة العابرة التى نعيشها اليوم . فكل ما يحدث من جراء هذه اللامبالاة إنما يلزم عن ماهية النسيان . ذلك أن من طبيعة هذا النسيان أن يعتمد عن نفسه أو يفلت منها لى يفوس في قرارة تحجبه وتخفيه . ولقد جرب اليونان «الابى»^(١) أو النسيان وعرفوا أنه هو قدر الحجب والاختفاء .

يقول الفعل اليونانى (لاثانوماى)^(٢) مامعناه : إننى ابقى بالنسبة لى محجوباً — وذلك بالقياس إلى علاقة اللامحجب بى . بهذا يكون اللامحجب من ناحيته محتجباً ، كما أكون أنا أيضاً محتجباً من ناحية علاقتي به . وهكذا يهوى الكائن (الحاضر) فى التحجب بحجب أبقى فى أثناء هذا الحجب محتجباً بالنسبة إلى نفسى ، باعتبار أننى ذلك الذى يفلت منه الكائن . وفى نفس الوقت يحجب هذا الحجب من ناحيته . ومثل هذا يحدث فيما نقصده عادة بقولنا : لقد نسيته (شيئاً ما) . غير أن هذا الشئ ليس

(١) فى الأصل باليونانية

λήθη

(٢) فى الأصل باليونانية

λανθάνω

هو وحده الذى يغيب عنا عند النسيان : فالنسيان ذاته بهوى فى حجب (اخفاء) من ذلك النوع الذى يوقعنا نحن أنفسنا مع علاقتنا بالنسى فى التحجب : ولهذا السبب يؤكد اليونان الفعل « أنا ابقى منسيا بالنسبة لنفسى » (ايلاثانوماى ^(١)) فى صيغة المجهول التى تفيد المعلوم فيزيدونه حدة . ولهذا أيضا لاتطابق صفة التحجب الذى يقوم فيه الانسان فى نفس الوقت على علاقته بذلك الذى يفلت من الانسان عن طريقه (أى عن طريق التحجب) .

هكذا يتبين من أسلوب اللغة اليونانية فى إستخدام فعل لاثانواين ^(٢) « (الاحتجاب أو البقاء فى حالة التحجب) استخداما يبرز أهميته وصدارته ، كما يتبين من تجربة النسيان من خلال البقاء فى حالة التحجب ، أن « لاثانوا ^(٣) » (أى ابقى متحجبا) لاتدل على أسلوب من اساليب سلوك الانسان الأخرى للتعقدة ، وإنما تدل على الخاصية الأساسية التى يتسم بها مسلكه كله مما هو كائن (حاضر) أو غائب ^(٤) ، وهذا إذا لم تكن هى الخاصية الأساسية للكينونة والغياب نفسها .

ἐπιλαθάνομαι
λαθάνειν
λαθάνω

(١) فى الأصل باليونانية

(٢) فى الأصل باليونانية

(٣) فى الأصل باليونانية

(٦) أو مفتقد الكينونة — راجع الهامش السابق من كلمة

ولإذا كلمة « ليشو »^(١) « ابقى محتجبا » تسكنت إلينا في عبارة أحد المفكرين ، وإذا هي^(٢) جاءت بالإضافة إلى هذا في ختام سؤال فكري، فمن الواجب علينا أن نتمعن في هذه الكلمة ونعمل فيها الفكر بقدر ما يسعنا اليوم من صبر وتمق وأناة .

إن كل احتجاب (أو بقاء في حالة التجب) بنطوى في ذاته على علاقة بذلك الذى أفلت منه المحتجب (أو انتزع بعيداً عنه) ، ولكنه ظل في بعض الحالات وعن طريق ذلك الحجب ميالا إليه . واللغة اليونانية تضع ذلك الذى يظل المفلت أو المنتزع من خلال الحجب ميالا إليه - في حالة المفعول فتقول : « حجب (الدموع المتساقطة) عن الآخرين جميعاً »^(٣) .. « .

يسأل هيراقليس فيقول : وكيف يتسنى لأحد أن يبقى محتجبا^(٤) ؟ - ولكن عن ماذا ؟ عن ذلك الذى تذكره الكلمات التى تسبق هذا السؤال وتبدأ بها عبارة هيراقليس : الذى لا يغيب أبداً^(٥) : وه الأحد ، الذى

(١) في الأصل باليونانية λῆσθαι

(٢) أى الكلمة المذكورة .

(٣) وهى العبارة التى سبق ذكرها عن أوديسيوس .

(٤) في الأصل باليونانية : πῶς ἂν τις λησθῇ

(٥) في الأصل باليونانية : ἡ ἀπολλέουσα πάντα τὰ κτίσματα

تذكره العبارة ليس هو الفاعل الذى يعود عليه بقاء شىء ما فى حالة تعجب ، وإنما « الاحد » المذكور يوضع هو نفسه — بالقياس إلى إمكان بقاءه محتجبا — فى موضع السؤال أو الإشكال . إن السؤال الذى يطرحه هيراقليطس لا يبدأ بانفكير فى التعجب واللاتعجب فى علاقتهما بذلك الانسان الذى قد تميل — بحسب التصور الذى درجنا عليه فى العصر الحديث — إلى وصفه بأنه حامل اللاتعجب إن لم يكن هو صانعه . فالواقع أن سؤال هيراقليطس ينكر — إن جاز هذا التعبير الحديث — بطريقة عكسية . إنه يتفكر فى علاقة الانسان « بـ لا يغيب أبدا » كما يفكر فى الانسان من خلال هذه العلاقة .

إننا نترجم البنية اللاغوية اليونانية « تومى دينون بوتى^(١) » بهذه الكلمات : « ما لا يغيب أبدا » ، وكأن هذا أمر بديهى واضح بذاته . مامعنى هذه الكلمات ؟ ومن أين لنا أن نعرف معناها ؟ ربما تبادر إلى الأذهان أن هذا هو أول ما ينبغي علينا أن نبدأ بالبحث عنه ، ولو أدى بنا هذا البحث إلى البعد عن عبارة هيراقليطس . بيد أننا سنعرض أنفسنا فى هذه الحالة وفى سائر الحالات المشابهة إلى خطر الاسراف والشطط فى البحث .

(وبلاحظ أن الفعل ^{لا يغيب} قد يكون مبنيا غيب أو أهوى أو أو أغوص أو أبعد أو انحدر (كما تنحدر الشمس للغيب) .
 (١) فى الأصل باليونانية ، وقد ورد ذكرها فى التهامش السابق مباشرة .

ذلك أننا سنتصور منذ البداية أن البنية اللغوية المذكورة قد بلغت من الوضوح حداً يكفي لحفزنا على التوفر بكل ما في وسعنا على النظر إلى ذلك الذي يصفه تفكير هيراقليطس بأنه « لا يغيب أبداً » . ولكننا لن نبعد في السؤال إلى هذا الحد . كما أننا لن نفصل فيما إذا كان من الممكن طرح السؤال المذكور بهذه الطريقة أو بغيرها . لأن محاولة الفصل في هذه القضية ستسقط من تلقاء نفسها إذ اتضح أن السؤال عن ذلك الذي يدعوه هيراقليطس بأنه « لا يغيب أبداً » هو في الحقيقة سؤال لاداعي له . كيف يتضح هذا ؟ وكيف يمكننا أن نتجنب خطر الشطط في السؤال ؟ .

ليس من سبيل إلى هذا إلا إذا جربنا بأنفسنا أن البنية اللغوية السابقة « تومي - دينون - بوتى » تطرح أمام الفكر قدراً كافياً من القضايا التي تستحق الوقوف عندها ، وذلك بمجرد أن نتناول ما نقوله هذه البنية بالشرح والتفسير .

إن الكلمة الأساسية فيها هي « تودينون »^(١) ، وهي مرتبطة بالفعل « ديثو »^(٢) ، الذي يعنى التوتر^(٣) والفوص . أما المصدر « دوآين »^(٤) ، فعنى الدخول في شيء بحيث يغيث وبفوص فيه ، كأن نقول مثلاً إن الشمس

τὸ δ' ἄντρον (١)

δ' ἄντρον (٢)

(٣) أى التدمير بالغطاء أو الثياب .

تغيب في البحر أو تفوص فيه ، أو تقول أيضا : في مغيب الشمس^(١) ،
أى قرب حلول المساء ، أو الغياب في السحب^(٢) ، أى القلاشى وراءها .
إن الغياب بالمفهوم اليونانى يتم في صورة التعجب أو الاحتجاب .

يتضح لنا الآن - وإن يكن هذا على نحو تقريبي - أن الكلمتين
الأساسيتين ، الغيبيتين بالمضمون ، اللتين تبدأ بهما عبارة هيراقليطس وتنتهى
- وهما « تودينون » (الغائب) و « لاثوى »^(٣) « (البقاء في حالة التعجب)
- تحدثان عن شيء واحد . ومع هذا يبقى السؤال عن مغزى هذا الحديث
ومدى صحته قائما . مهما يكن من شيء فإننا نكسب شيئا غير قليل إذا
عرفنا أن العبارة تتحرك في مجال الحجب حركة متسائلة . أم ترانا نقع
فريسة وهم شديد بمجرد التفكير في هذا ؟ يبدو الأمر كذلك في الواقع ،
لأن العبارة تذكر ذلك « الذى لا يغيب أبدا »^(٤) ومن الواضح أنه ذلك
الذى لا يحتجب أبدا ولا يمحى عليه الاحتجاب . إن هذا الاحتجاب مستبعد .
صحيح أن العبارة تتساءل عن البقاء في (طوايا) الاحتجاب . ولكنها
تضع إمكان الاحتجاب بصورة حاسمة موضع السؤال^(٥) ، بحيث يشبه هذا

ΣΥΕΙ
περὶ δὲ τῶν τῶν τῶν τῶν (١)
τῶν τῶν τῶν τῶν (٢)
τῶν τῶν τῶν τῶν

(٣) تقدم ذكر هاتين الكلمتين في صيغتهما الأصلية .

(٤) تقدم ذكر هذا النص في هامش سابق .

(٥) أى موضع التساؤل والهلك .

السؤال في نهاية الأمر أن يكون جوابا . وهذا الجواب يستبعد إمكان حالة البقاء في الاحتجاب . والعبارة المؤكدة لاتتحدث إلا في الصيغة الخطائية للسؤال : ليس في وسع أحد أن يبقى محتجبا أمام مالا يغيب أبدا . وهي عبارة تكاد توحى لمن يسمعها بأنها أشبه ماتكون بالمبدأ أو القاعدة .

ونحن لانتكاد نعدل من انتزاع الكلمتين الاساسيتين «تودينوى»^(١) (الفائب) و «لاثوى»^(٢) « (يبقى محتجبا) بمفردهما ولانتكاد تستمع إليهما في السياق المتكامل للعبارة حتى يتضح لنا أن العبارة لاتتحرك على الاطلاق في مجال التحجب بل في المجال العكسي تماما . ولو أننا غيرنا بنية الكلمات وجعلناها على هذه الصورة «تومى بوتى دينون» (الذى لا يغيب أبدا^(٣)) لاتضح لنا على الفور أن العبارة تتحدث عن ذلك الذى لا يغيب أبدا . ولو عمدنا بعد ذلك إلى تحويل أسلوب الكلام من صيغة النفى إلى صيغة الاثبات لاستمعنا إلى ما تصفه العبارة بأنه « لا يغيب أبدا » ، إلا وهو ذلك الذى ينفتح (أو يطلع وينمو) باستمرار . ولقد كان من الضروري أن تكون الكلمات اليونانية العبرة عن هذا الوصف هي « توأثى فيثون^(٤) » (الذى ينفتح على الدوام) . ونحن لانجد هذا التعبير

-
- | | |
|------------------|---------------------------|
| το δυνον | (١) فى الاصل باليونانية |
| λαθον | (٢) فى الاصل باليونانية |
| το μη ποτε δυνον | (٣) فى الاصل باليونانية |
| το δει φρον | (٤) فى الاصل باليونانية |

عند هيراقليطس . غير أن المفكر يتحدث عن الفيزيس^(١) « وهي إحدى الكلمات الأساسية التي يقوم عليها الفكر اليوناني . وهكذا نكون قد وقفنا على جواب السؤال عن ذلك الذي ينفي هيراقليطس عنه الغياب .

ولكن هل تصلح الإشارة إلى « الفيزيس » (الانفتاح) أن تكون جواباً ، طالما بقي المعنى الذي تفهم به « الفيزيس » غامضاً ؟ وماذا تفيدنا العناوين الرنانة من نوع « الكلمة الأساسية » ، إذا كانت أصول الفكر اليوناني . وأعماقه لا تسكاد تعيناً إلا قليلاً ، حتى الملبجأ إلى تغطيتها بأسماء دفعتنا الغفلة إلى استثمارها من مجالات القصور الشائع ؟ إذا كانت « تو-مي - بوتى - دينون^(٢) » - (الذي لا يغيب أبداً) تعني « الفيزيس » ، فإن الاحالة إلى « الفيزيس » ، لا تبين لنا ماهو ذلك ، الذي لا يغيب أبداً ، بل إن العكس هو الصحيح : « فالذي لا يغيب أبداً^(٣) » ، ينبهنا إلى التأمل في مدى إمكان تجربة « الفيزيس » ، بوصفه الانفتاح الدائم ، كما ينبهنا إلى كيفية هذه التجربة . ولكن ماهو هذا الانفتاح إن لم يكن هو ذلك الذي يكشف عنه (أو يتكشف) على الدوام ؟ بهذا المفهوم تتحرك مقالة العبارة في مجال الكشف لافي مجال الحجب .

(١) والكلمة تترجم عادة بالطبيعة . ولكن الماؤف يفضل — في هذه الدراسة وغيرها — أن يفهم هذه الكلمة من جهة الفعل الذي جاءت منه ، وهو يدل على النمو ، والطلوع ، والانبثاق ، والتفتح ، والانفتاح ..

(٢) في الأصل باليونانية ، وقد تقدم للنص عليها أكثر من مرة .

(٣) أو حقيقة مقررة .

ولكن كيف يتعين علينا أن نفكر في مجال الكشف وفي هذا الكشف نفسه ، ومن زاوية أية واقعة ينبغي علينا أن نقوم بهذا التفكير بحيث لا تعرض لخطر الجري وراء الكلمات وتصيدها؟ إننا كلما أصررنا على تجنب النظر إلى المفتوح دائما ، أى الذى لا يهوب أبدا ، أن صورته في صورة شيء كائن (أو ظاهر حاضر) ازدادت ضرورة التعرف على ماهية هذا الذى تطلق عليه صفة عدم الغياب أبدا .

إن الرغبة في المعرفة تستحق الثناء في أغلب الأحوال ، اللهم إلا إذا انساق وراء المجلة والتمرع . ومع ذلك فقد لانجد طريقة نسير عليها أكثر حذرا ، هذا إن لم نقل أشد إملالا وضجرا ، من طريقة الالتزام بكلمات العبارة (التى قالها هيراقليطس) . ولكن هل القزما بها حقا ؟ أم أن التفسير غير الملحوظ في سياق الكلمات وترتيبها قد انحرف بنا إلى التمجيل وأضاع علينا فرصة الانتباه إلى ماهو أهم ؟ الأمر كذلك في الواقع . لقد غيرنا من ترتيب هذه الكلمات « تو - مى - دينون - بوى » وجعلناها على هذه الصورة « تو - مى - بوى - دينون ^(١) » وترجمنا « مى - بوى » ترجمة صحيحة بـ « أبدا » كما ترجمنا « تو - دينون » ترجمة صحيحة « بالغائب » أو « بما يهيب » . ونحن فعلنا ذلك لم نفق عند « مى ^(٢) » التى وضعت مستقلة بذاتها قبل « دينون » : (الغائب أو

(١) مقدمة النص على هذه الكلمات اليونانية الاصل .

(٢) مى حرف التقى في اليونانية .

ما يقب (، ولا أطلنا الفسكير في « بوتي » (أبدأ) التي أخرجت بعدها ،
ولهذا لم ننتجها إلى الإشارة التي لمح بها حرف النفي « مي » ، والطرف « بوتي »
(أبدأ) ، الأمر الذي كان يمكن أن يحفزنا على المزيد من التأنى في تفسير
كلمة « دينون » .

إن « مي » ، حرف نفي وهي مثل الحرف « أوك »^(١) ، تعني « لا » ،
ولكن بمعنى آخر مختلف ؛ فالحرف « أوك » ، ينكر على المقصود بالنفي
شيئا ما إنكارا صريحا . أما حرف « مي » ، فيضيف إلى ما يدخل في مجال
نفيه شيئا ما : منعا ، أو إبعادا ، أو وقاية .

إن « مي » ... « بوتي » تقول : « إنه لا ... أبدا ... » ، فماذا إذا ؟
ألا يكون^(٢) شيء ، إلا على ما هو عليه .

إن « مي » (لا) و « بوتي » (أبدأ) في عبارة هيراقليطس يحيطان
بالـ « دينون » (الغائب) . والكلمة الأخيرة تعد من الوجهة النعوية اسما
للفاعل . وقد ترجمناها حتى الآن بالمعنى الاسمي الذي يبدو أقرب المعاني
إليها وقوبلنا بذلك الظن القريب أيضا بأن هيراقليطس يتحدث عن شيء .

(١) : « أوك » : (لا)

(٢) : الكينونة هنا تنطوي على معنى الحضور والظهور والانفصاح عن
الماهية ، وهي — كما سبق — تأتي من الفعل (Wesen) الذي اصطنعه هيدجر
على راسه أنف لفته .

لا يجوز عليه الغياب ، ولكن الحرف والظرف النافين « مى » و « بوى »
يتعلقان بالدوام (البقاء) والكينونة (الحضور) على هذا النحو أو ذاك .
بهذا يكون النفي متعلقا بالمعنى الفعلى لاسم الفاعل « دينون » . ويصدق
نفس الشيء على « مى » فى كلمة « ايشون^(١) » (الوجود الثابت الباقي)
فى قصيدة بار منيدز التعليمية . والبنية اللغوية التى تتألف من الكلمات
« تو - مى - دينون - بوى » تقول : الذى لا يجوز عليه الغياب أبدا .

ولو تجرأنا مرة أخرى - ولو للحظة واحدة - على تغيير صيغة البنية
الناسقة من النفي إلى الاثبات لعين لنا أن هيراقليطس يفكر فى الانفتاح
الدائم ، وأنه لا يقصد به أى شيء يمكن أن يوصف بالانفتاح ، ولا يريد به
كذلك ، كل ، الذى يتأثر بانفتاح ، وإنما يفكر فى الانفتاح وبقصر
تفكيره عليه وحده . والانفتاح الدائم منذ الازل وإلى الأبد يوصف فى

(١) ὁ ὅτι . إشارة من المؤلف إلى شفرة بار منيدز الثامنة من بقايا
قصيدته المتهورة ، وقد وردت الكلمة فى البيت السابع والثلاثين من هذه
الشذرة (طبعة ديلزوكرايس) وتقول ترجمة هذه الآيات : « الفكر وفكره أن
الكينونة كاتنة (الوجود موجود) هما نفس الشيء ، فبغير المرجود ، الذى
يكون فيه (أى الفكر) معبرا عنه (صراحة) لا يمكنك أن تجد الفكر . وليس
ثمة شيء خارج الوجود ، إذ أن المويرا (آلهة القدر) قد حكمت عليه بأن يكون
كلا وغير متحرك . لهذا سيكون كل ماقرره القانون ، اقتناعا منهم بأنه حق ،
بمجرد أسماء : كالنصوة (الصهورة) والفساد (الفناء) والوجود واللاوجود ،
وتغيير المكان وتبدل اللون الساطع . . أنظر كتاب هيدجر ، محاضرات
ومقالات ، ص ٢٣١ وما بعدها .

كلمته التي قيلت بعد تفكير في معناها - باسم « الفيزيس » وقد نجد
أنفسنا مضطرين إلى ترجعها « بالفتوح » وهي ترجمة غير مألوفة وإن تكن
واقية بالقصد ، مثلها في هذا مثل كلمة « نشوء »^(١) الشائعة .

وإن هيراقليطس يفكر في استحالة الغياب^(٢) . وإذا أخذنا هذا
بالمفهوم اليوناني كان معناه استحالة الدخول في الاحتجاب . في أى مجال
إذن يتحرك القول الذي تنطق به العبارة ؟ إنه - حسب المعنى الذي يدل
عليه - يذكر الاحتجاب ، أى استحالة الدخول فيه والعبارة تدل في
الوقت نفسه على الانفتاح الدائم ، والتكشف المتصل من الأزل إلى الأبد .
والبنية اللغوية المركبة من هذه الكلمات : « تو - مى - دينون - بوى » -
أى عدم الغياب أبدا - تعنى الأمرين معا : الكشف والحجب ، لا بوصفهما
حدثين مختلفين ملصقين ببعضهما البعض^(٣) ، بل بوصفهما شيئا واحدا
بمعينه . ولوانتبهنا إلى هذا لحيل بيننا وبين وضع « تين فيزين »^(٤) ، (الانفتاح)

(١) حاولت بهاتين الكلمتين أن افترب من تصرف هيدجر في الكلمة
الاصلية التي استخدمها حتى الآن للدلالة على الانفتاح وهي *Aufgehen* بعد
أن - ولما إلى *Aufhebung* فعلل الفتوح ، أيضا أن يكون غير بعيد من
الانفتاح ،

(٢) عدم الغياب أو الغياب الذي لا يتم أبدا .

(٣) أو حدثين متميزين تم التقريب بينهما .

(٤) في الأصل باليونانية (في حالة المفعول) *τὴν φύσιν*

بلا تدبر في موضع « تو - نحي - دينون - بوتي » . أم أن هذا (التصرف)
لا يزال ممكنا ، هذا إن لم يكن ضروريا لاغنى عنه ؟ إن صحت الحالة
الأخيرة فلن يجوز لنا أن نقصر تفكيرنا في الـ « فيزيس » على معنى
الانفتاح وحده . فهي في الحقيقة ليست كذلك أبدا . ان هيراقليطس نفسه
يعبر عن هذا تعبيرا واضحا لا يخلو مع ذلك من السر والغموض حين يقول
في الشذرة (١٢٣) من شذراته الباقية :- « فيزيس كريبتستاي فيلاي »^(١)
(إن الفيزيس تحب التخفي) . ولن نبحث هنا إن كانت الترجمة المعروفة
« ماهية الأشياء تميل إلى التخفي » تفصل ولو من بعيد بمجال تفكير
هيراقليطس . فقد لا يليق بنا أن ننسب مثل هذا المعنى الشائم لهيراقليطس ،
هذا بصرف النظر عن أن التفكير في « ماهية الأشياء » لم يبدأ إلا على
يد أفلاطون^(٢) ولا بد لنا من الانتباه إلى شيء آخر . فالتصريح كره فيزيس ،
أو الانفتاح (التكشف) و « كريبتستاي »^(٣) أو المحجب متجاورتين أشد
التجاور . وقد يبدو هذا للوهلة الأولى أمرا مستغربا . فإذا كانت « الفيزيس »
- بوصفها انفتاحا - تتجنب شيئا أو بالأحرى تزور عن شيء فهي تتجنب
المحجب (كريبتستاي) وتزور عنه . غير أن هيراقليطس يفكر

(١) في الأصل باليونانية φησὶ κρυπταῖσι θεῶν φιλῆναι

- (٢) حرفيا : لم يبدأ إلا منذ (عهد) أفلاطون . والتصرف يستند إلى
دراسة هيندجر التي نجدها في هذا الكتاب من نظرية أفلاطون عن الحقيقة .
(٣) الكلمتان في الأصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرهما .

فيهما^(١) من جهة قربهما الشديد من بعضهما البعض . بل إنه يؤكّد هذا القرب ، حين يحدده من خلال الفيزيس . إن الكشف يحب التحجب .
 ما معنى هذا ؟ هل يسمى الافتتاح إلى الاحتجاب ؟ أين يمكن أن يوجد هذا الاحتجاب وبأى معنى من معاني « الوجود » ؟ أم هل تحس « الفيزيس » في بعض الأحيان ، وعلى سبيل التفسير ، يسول يدفعها إلى التحجب بدلا من الافتتاح ؟ هل تقول العبارة إن الافتتاح يتحول أحيانا إلى تحجب ، بحيث يظل أحدهما مرة والآخر مرة ثانية ؟ لا شيء من ذلك أبهة . فهذا التفسير يخطئ . معنى الحب « فيلاي »^(٢) الذي يجمع بين « الفيزيس » و « الكريستاي » ويؤكد العلاقة بينهما وهو قبل كل شيء ينسئ أم ما في العبارة وأولاه بالتفكير ، ونسئ به الطريقة التي يكون بها الافتتاح على صورة الاحتجاب . وإذا جاز لنا في سياق هذا الكلام من « الفيزيس » أن نتحدث عن « كينونة الماهية »^(٣) ، فإن الفيزيس في هذه الحالة لانسئ

(١) أى في الفيزيس (الافتتاح) والتحجب (كريستاي)

(٢) φιλία أى يحب أو يعيل إلى شيء

(٣) هنا يستخدم هيدجر كلمة الماهية Wesen كفعل لاسم ، أى ما يمكن التمييز عنه بالافصاح من الماهية أو عملية حضورها و كينونتها . وهذا التأكيد لجانب الفعل ، أو الصهورة لاغنى عنه حتى يكون هناك مجال للكلام عن الكشف أو التحجب بوصفهما حدثين لا حالتين مستقرتين .

« الماهية » أى « ما^(١) » تكون عليه الأشياء . وهيراقليطس لا يذكر هذا المعنى هنا ولا فى شذرتيه (١١٢ ، ١) اللتين يستخدم فيهما هذه الصيغة « كاتا — فيزين^(٢) » (حسب الفيزيس) . فمبارته لا تفكر فى « الفيزيس » من حيث هى ماهية ، الأشياء ، وإنما تفكر فى ماهية (مفهومه كفعل) الفيزيس .

إن الانفتاح بما هو كذلك يميل دائما إلى الانفلاق . وفى هذا الانفلاق يبقى ذلك الانفتاح مطويا . وليس الكريتسقاى ، بوصفه تمجبا ، مجرد انفلاق ، وإنما هو على تبقئ فيه إمكانية (تحقق) ماهية الانفتاح مصونة ، كما ينمى إليه الانفتاح بما هو كذلك ويتعلق به . إن التحجب

(١) أى ، الماذا ، أو (الموتى $\delta\tau\epsilon$ أى د مائية ، الأشياء .

(٢) فى الاصل باليونانية $\kappa\alpha\tau\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ وقد وردت هذه

الصيغة فى السطر السادس من الشذرة الأولى التى تبدأ بالعبارات الآتية : « إن هيراقليطس ، ابن بلورون ، من إفيسوس ، يعلم ماهاأتى : إن يدرك الناس أبدا معنى القول (المذهب) المقدم هنا ، لا قبل أن يسمعه ولا على أثر سماعهم له . فمع أن كل شئ يتم وفقا لهذا المعنى ، فإنهم يسيرون غير المبرزين ، مما جربوا أنفسهم مع أمثال الكلمات والاحمال التى أشرحها ، بتقسيم كل منها وتفسيره حسب طبيعته وعلى النحو الذى ينبغى له . — أما الشذرة (١١٢) التى يشير إليها هيدجر فهمى التى تقول : « التفكيك السليم هو الكمال الأعظم ، والحكمة تكمن فى قول الحقيقة والعمل وفقا للطبيعة بالانصات إليها . »

بكذل للتكشف ماهيته . وفي التعجب يسود على عكس من ذلك مسلك الميل إلى التعكش . وماذا عسى أن يكون التعجب إن لم يتمك باتجاهه نحو الانفتاح ؟ .

وهكذا لاتنفصل « الفيزيس » عن « الكربتستاي » ، وإنما يميل أحدهما لصاحبه . إنها نفس الشيء ، ومثل هذا الميل يمكن أحدهما من الانعام على الآخر بماهيته الخاصة به . هذا الفضل المتبادل هو ماهية الحب (فيلاين) والحب (فيليا) . وفي هذا الميل الذي يؤلف بين الانفتاح والاحتجاب تكن ماهية « الفيزيس » بكل امتلائها وخصوبتها .

لهذا يمكن أن تترجم الشذرة (١٢٣) التي تقول « إن الفيزيس تعجب التعجب ^(١) » على هذا النحو : « إن الانفتاح (من خلال التعجب) ينعم بالفضل على التعجب » .

ولكننا سنظل نفكر في « الفيزيس » تفكيراً عابراً غير متعمق إذا تصورنا أنها لاتخرج عن الانفتاح أو اتاحة الانفتاح ونسبنا إليها بعد ذلك خصائص من نوع ما ، وأغفلنا خلال ذلك الأمر الحاسم ، ألا وهو أن التعكش لن يستبعد التعجب فحسب ، بل إنه يحتاج إليه لكي يمكنه أن يفصح عن ماهيته بوصفه تكشفاً . إذا فهمنا « الفيزيس » بهذا المعنى جاز لنا عندئذ أن نقول « تين فيزين » (حسب الفيزيس) بدلا من « تو - مي - ديدون - بوتى » (الذى لا يغيب أبدا) .

(١) فى الأصل باليونانية ، وقد تقدم النص عليها فى هامش سابق .

هاتان التسميتان تصفان المجال الذى تسوده العلاقة الغامضة بين الكشف والحجب . هذه العلاقة تنطوى على الوحدة التى تميز الواحد «^(١) المين » الذى يرجح أن يكون المفكرون الأولون قد عاينوه فى ثرائه وبساطته ، ثم بقى بعد ذلك مستظلاً على المفكرين الذين جاءوا بعدهم . إن « عدم الدخول فى الاحتجاب » (تو - مى - دينوس - بوتي) لا يقع أبداً فى قبضة الاحتجاب ولا يعلشى فيه ، ولكنه يظل ميالاً إلى التجحّب ، لأنه على الدوام انبثاق من الحجب ، وذلك بحكم كونه عدم الدخول فى .. إن الفكر اليونانى حين يعبر عن « ذلك الذى لا يفيب أبداً » (تو - مى - دينون - بوتي -) إنما يعبر كذلك بصورة ضمنية عن التخطئ أو التعجب (كريتستاي) وبهذا يذكر ماهية « الفيزيس » الكاملة التى تغلب عليها الحجة (فيليا^(٢)) وتضمها بين الكشف والحجب .

ربما كانت الحجة (فيليا) التى تشير إليها الشذرة (١٢٣) ، والتجانس الخفى أو الانسجام غير المنظور (هارمونيا أفانيس) الذى تذكره الشذرة (٥٤) تعبيراً عن نفس الشيء^(٣) ، هذا بشرط أن تظل البنية -

(١) فى الأصل باليونانية $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\sigma$.

(٢) فى الأصل باليونانية $\phi\iota\lambda\iota\alpha$.

(٣) تشير هذه العبارة إلى الشذرة (١٢٣) التى سبق ذكرها أكثر من =

التي يتقاعن بفضليها الكشف والحجب - هي أخفى الخفايا ، لأنها هي التي
تتيح الظهور لكل ما يظهر وتنعم به عليه .

والإشارة إلى « الفيزيس » و « الفيليا » (الحبة) و « المارمونيا »
(الانسجام) قد خفت من طابع عدم التعديد الذي جعلنا ندرك « ذلك
الذي لا ينبغي أبدا » (تو - مي - دينون - بوتي) وأتاح لنا الاستماع إلى
صوته . ومع هذا فنحن نحس الآن برغبة ملحة - قد يتعذر علينا التحكم
فيها - في التعبير إلى الملموس من المقصود بالكشف والحجب ، وذلك
بدلا من التفسير المجرد من الصور الميئية والمكانية . ولكننا سنتبين أننا
نطرح هذه المسألة بعد فوات الأوان . لماذا ؟ لأن ذلك « الذي لا ينبغي أبدا »^(١)
صفة يطلقها الفكر (اليوناني) المبكر على مجال المجالات جميعا ، وإن
كان من الضروري أن نؤكد أنه ليس جنس الأجناس الذي تتدرج تحته
أنواع مختلفة من المجالات . إنه ذلك الذي يمكن التعبير عنه بأنه أشبه
بالمكان الذي يضم كل ما يمكن أن ينتمي إليه . بهذا المعنى يكون مجال
« ما لا ينبغي أبدا » مجالا فريدا استمد تفرد هذا من رحابته الشاملة
الجامعة . فكل ما يتصل بحدث الكشف - إذا جرب على وجهه

== مرة وهي التي تقول « الفيزيس تحب التحجب » (أو تميل للتخفى) ، كما تشير
إلى الهدرة (٤٤) التي تقول : « الانسجام غير المنظور أقوى من الانسجام
المنظور » .

(١) العبارة في الاصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرها مرارا .

الصحيح — ينمو فيه نموا شاملا جامعا^(١). إنه هو « المعنى اللبوس » على الاصالة . ولكن كيف يمكن أن تتصور هذا المجال من خلال الشروح السابقة التي تقسم بالتجريد — في صورة عينية ملموسة ؟ لن يكون لهذا السؤال ما يبرره إلا إذا غفلنا عن حقيقة هامة ، وهي أنه لا يجوز لنا أن نهجم على تفكير هيراقليطس بأوصاف من نوع « المعنى » و « الجرد » ، و « الحسى » و « غير الحسى » و « المعاني » و « غير المعاني » . فعودنا على مثل هذه الأوصاف التي ألفناها منذ زمن طويل لا يضمن لها الأهمية البالغة التي ننسبها إليها . فقد يتفق لهراقليطس أن يقول كلمة تدل على شيء معاني بينما يريد في الواقع أن يفكر في شيء غير معاني بالمرّة . ولعل هذا أن يوضح لنا أن مثل هذه الأوصاف والتعديلات لا تصفنا فيما نحن بسدده .

يمكننا على ضوء الشرح السابق أن نضع « الذي ينمو على الدوام »^(٢) في موضع « الذي لا يغيّب أبدا » وذلك إذا راعينا شرطين ، أولهما أن نفكر في « الفيزيس » من ناحية التعجب ، وثانيهما أن نفهم « فيثون »^(٣) فهنا لفعل (النمو) . ولو حاولنا أن نثر على كلمة « أثي-فيثون »^(٤) (النمو الدائم) لضاعت محاولتنا سدى ، ولوجدنا بدلا منها

(١) يوضح المؤلف هذا المعنى بذكر الفعل اللاتيني (*concrescit*) الذي يفيد نمو الأشياء مجتمعة .

(٢) في الاصل باليونانية τὸ αἰ εἶναι (الناس أبدا أو النمو الدائم)

(٣) في الاصل باليونانية εἶναι

(٤) في الاصل باليونانية αἰ εἶναι (النمو الدائم)

كلمة «أنى - زوئون» (الحى أبداً أو الحياة الدائمة) في الشذرة (١٠) (١).
وفعل «الحياة» يغير عن معنى يمتد إلى أفق رجب، وبمد قصى، وعمق
حميم، وهو نفس المعنى الذى كان يقصده نيقشه في العبارة التى دونها بين
سنى ١٨٨٥، ١٨٨٦ عندما قال: «الوجود — ليس لدينا من تصور
عنه سوى تصور «الحياة» — وكيف يتسنى لميث أن «يوجد» (٢)؟.

كيف يطمئن علينا أن نفهم كلمة «الحياة»: إذا اعتبرناها ترجمة
أمنية للكلمة اليونانية «زين» (٣)؟ إن المصدر والفعل في حالة ضمير
التكلم يتضمنان الجذر «زا». وطبيعى أننا لن نستطيع التوصل إلى
المفهوم اليونانى عن الحياة مهما بذلنا من جهد لاستخراج معناها من
هذه البنية الصوتية (زا).

ولكننا نود أن ننبه إلى أن اللغة اليونانية — وبخاصة على لسان
شاعريها هيرميرس وهندار — تستخدم كلمات تبدأ بالاسابقة «زا» مثل

(١) يشير المؤلف إلى الشذرة (٣) التى تقول: هذا النظام السكونى،
وهو (نظام) واحد بالنسبة لكل انسان (ولكل شىء)، لم يجرده أحد من
الآلهة ولا من البشر، بل كان دائماً ويكون وسوف يكون نارا حية دائمة،
تترهب بمقدار وتخبر بمقدار — أما الكلمة التى تدل على الحياة الابدية
الدائمة فهى (αἰώνιος).

(٢) من إرادة القوة، العبارة رقم ٥٨٢.

(٣) هى الحياة باليونانية ζην ومنها يأتى الفعل ζωει (أحيا) وإليهما
تغير العبارة التالية، وكلاهما يقوم على الجذر «زا» — ζα

« زائيثوس » (الهى جدا أو مقدس جدا ، زامينيس ،) شديد أو
عنيف جدا) ، « زايبروس »^(١) (نارى جدا) . ويفيدنا علم اللغة أن
السابقة « زا » تدل على التأكيد أو التشديد . وانكسر هذا « التشديد »
لا يقصد به الزيادة الميكانيكية ولا الديناميكية . فالشاعر بندار يصف بقاها
وجبالا ، ومروجا وشطآننا بأنها « زائيثوس - الهية جدا » ، وهو يلجأ
إلى هذا الوصف عندما يريد أن يقول إن الالهة طالما تجلت لها وأطلت عليها
(من عليائها) وعبرت من حقيقتها ووجودها من خلال هذا التجلي والظهور .
فالبقاع لها قداسة خاصة لأنها تنبت أو تنفجع انفعاما خالصا حين تنبج
للظاهر أن يظهر . وكذلك بمعنى « زامينيس » (شديد جدا) ذلك الذى
يتيح للعاصفة بكل شدتها وعنفوانها أن تنفجع وتنبت في تمام ماهيتها .

.. إن السابقة « زا » تعنى: اناجاة الانبثاق والانفتاح للتخلص من خلال
الألوان المختلفة للظهور والأطلال والنفاذ والحضور ومن أجلها جملة ،
والفعل « زين » (الحياة) يصف الانفتاح في العود بقول « هوميروس » :
« الحياة ، أى رؤية نور الشمس »^(٢) ، والكلمات اليونانية التي تعنى
« الحياة » ، والعمر ، والسكان الحي^(٣) كلمات لا يجوز لنا أن نفهمها من
الناحية الزبولوجية (الحيوانية) ولا من الناحية البيولوجية (الحيوية)

(١) الكلمات في الأصل باليونانية ، وهي على الترتيب

Ζαῖθος — Ζαῖβρος — Ζαῖβρος

(٢) في الأصل باليونانية : Ζῆν καὶ ὅσον φῶς ἔσται

(٣) في الأصل باليونانية وهي على الترتيب : Ζῶν — Ζῶν — Ζῶν

بمعناها الواسع. والمعنى الذى تقصده اللغة اليونانية بالسكان الحي بعيد كل البعد عن المعنى البيولوجى للحيوان، حتى لقد استطاع اليونان أن يصفوا آلهتهم بأنها « كائنات حية »^(١)، ما السبب فى هذا ؟ إن (وصفهم للآلهة) بالمطين يعنى أنها تنفتح أو تنشق بحيث تمكن رؤيتها ، وأنهم ينظرون للآلهة نظرة مختلفة عن نظرتهم للحيوانات ، ويجربونها كذلك تجربة مختلفة . ولكن الحيوان ينتمى للحياة (زين) انتماء من نوع خاص . وانفتاح الحيوان على ما هو حر يظل على نحو مثير للفرابة ومعقد مما — أمرا مقيدا مغلقا على ذاته . والتكشف والتعجب كلاهما متحد فى الحيوان على نحو يجعل من المتعذر على تفسيرنا البشرى أن يجد له طريقا (ينفذ منه إليه) ، وبذلك بمجرد أن يصير على تعجب التفسير الميكانيكى للحيوان — وهو تفسير ممكن دائما — ، إصراره على تعجب كل تفسير يحمل طابع الفزة التشبيهية بالإنسان . ولما كان الحيوان لا يفكلم ، فإن للتكشف والتعجب بالإضافة إلى اتحادهما فى (طبيعة) الحيوانات ، حياة من نوع مختلف تام الاختلاف^(٢) .

(١) فى الأصل باليونانية *θεοί*

(٢) يذكر هيدجر كلمة الكائن الحى فى هذا السياق مفرقة على هذه الصورة *Lebe — wesen* وذلك على طريقته فى استخراج المعنى من الاشتقاق اللفظى . وقد يمكن أن نفهم من الجملة السابقة أن الحيوان عاجز عن التعبير القوى عن تجربته بالوجود ، ولهذا فإن عمليتى التكشف والتعجب لديه متعا بكتان مستقلتان عايه وعطينا ، ولهذا أيضا فإن ماهية الحياة بالنسبة إليه تختلف كل الاختلاف عنها بالنسبة إلينا .

ومع هذا كله فإن زوئى (الحياة) وفيزيس تدلان على شيء واحد
بمعنىه : فكلمة « آئى زوئون » (الدائم الحياة) تفيد « آئى — فيثون »
(الدائم النمو) كما تفيد « تو — مى — دينون — بوتى^(١) » (الذى
لا يفتت أبداً).

إن كلمة « آئى — زوئون » (الدائم الحياة) فى الشذرة (٣٠) السالفة
الذكر تأتى بعد كلمة « نهر » (النار) ، وهى لأثره فيها باعتبارها كلمة
تدل على صفة ، بل باعتبارها اسماً يهدد للتعبير عن الطريقة التى ينبغى أن
تفهم بها النار ، أى من حيث هى انبثاق أو انفتاح دائم .
إن هيراقليطس يستخدم كلمة « النار » للدلالة على ذلك ، الذى لم
يوجده أحد من الآلهة ولا من البشر ، أى ذلك الذى كان دائماً قبل
الآلهة والبشر ولم يزل يقوم فى ذاته وبالنسبة لهم « كفيزيس » ، وبهذا
يؤمن كل حضور ويصونه ، ولكن المقصود بهذا الحضور هو الكوزموس^(٢) ،
ونحن فى العادة نترجم الكلمة الأخيرة « بالعالم » ، ونظال نفكر فيها تبعاً
لذلك تفكيراً بعيداً عن الصواب كلما قصرنا تصورنا للعالم على القصور
الكوزمولوجى (الكونى) أو قصرناه فى المقام الأول على مفهوم الفلسفة
الطبيعية منه .

(١) الكلمات فى الأصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرها فى هوامش
سابقة .

(٢) فى الأصل باليونانية *kosmos* وهى تدل على النظام كما تدل على الزينة
والزخرف . ولعل العين اليونانية أن تكون قد أخذت بروعة الكون وتحول
التعبير المجازى إلى حقيقة .

العالم نار دائمة ، وانفتاح وإغثاق دائم . يكل مال الكلمة « الفيزيس » من معنى . وإذا كنا نتحدث هنا عن حريق أبدي يلتهم العالم ، فلا يجوز لنا أن نذهب إلى تصور عالم قائم بذاته ، ثم نتصور أن هناك حريقا شبا فيه وأتى عليه . فالواقع أن العالم ، و « النار » و « الدائم الحياة » ، والذي لا يغيب أبدا ^(١) ، تعبر جميعا عن نفس الشيء . ولهذا فإن ماهية النار التي يفكر فيها هو قوامها ليس بالوضوح المباشر الذي توجه لنا به رؤية الاله المستعير . ويمكن أن ننتبه إلى المعاني المختلفة التي تستخدم بها كلمة « بير » (النار) مما يمكنها من الإشارة إلى الماهية الكاملة لذلك الذي تلمح به هذه الكلمة على لسان المفكر الذي نطابق بها .

إن كلمة « بير » (النار) صفة تطلق على نار الأضحية ، ونار الموقد ، ونار الحراسة ، كما تطلق أيضا على ضوء المشاعل ، وبريق الكواكب والنجوم . في النار تكمن الإثارة ، والاشتعال ، والتوهج ، والنور الهادي الذي ينشر أشعته الساطعة على الفضاء الوحيد . في « النار » يمكن كذلك الدمار ، والاضطراب ، والإعاقة ، والانطفاء . وهو أقليطس حين يتكلم عن النار يفكر قبل كل شيء في الإضاءة ^(٢) ، كما يفكر في الإشارة الهادية ^(٣) التي تقدم المقياس وتسترده . وقد اكتشف كارل رينهارت ^(٤)

-
- (١) الكلمات في الأصل باليرانية ، وقد تقدم ذكرها .
 - (٢) حرفيا : التسيّد المعنى ، أو الإضاءة الغالبة المسيطرة .
 - (٣) الكلمة الأصلية *hēroaon* تدل على الهدى والارشاد وتقديم النصيحة .
 - (٤) عالم الماني معاصر تخصص في الدراسات النيكلاسيكية والانسانيات

إحدى شذرات هيراقليطس في كتابات هيبوليوس^(١) ، وأثبت صحة نسبتها إليه وبين أن النار (تو - بير) عنده تدل في نفس الوقت على معنى المتفكر^(٢) (تو - فرونيمون) الذي يهدي كل انسان إلى الطريق ويدل كل شيء على مكانه . هذه النار المتفكرة المادية تجمع كل شيء وتؤمن ماهيته وتحفظها عليه . وهذه النار المتفكرة هي التجميع الذي يهتئ بتحقيق الماهية ويقدمه . إن النار (بير) هي التجميع (اللوجوس^(٣)) وتفسرها هو القلب ، أى هو رحابة العالم التى (تنشر) الضوء والأمن . وهكذا نجد هيراقليطس يستخدم أسماء متنوعة للدلالة على الماهية الكاملة لشيء واحد بعينه . وهذه الأسماء هي فيزيس (الانبثاق أو الانفتاح) ، بير (النار) ،

وقد نشر البحث المشار إليه في مجلة هيرميس ، المجلد (٧٧) ، سنة (١٩٤٢) صفحة (١) وما بعدها .

(١) أحد الكتاب المسيحيين الأول . ولد حوالى سنة ١٧٠ ميلادية بالاسكندرية (أو فى آسيا الصغرى) ومات منفيا فى جزيرة ساردينيا سنة ٢٥٣ أثناء حملة اضطهاد المسيحيين فى عهد القيسر ماكسيميرس الثراقى . كتب مؤلفاته فى العقائد المسيحية وشرح الكتاب المقدس والرد على الزندقة بالغة اليونانية ، كما كتب تاريخا للعالم وتاريخا للنظام الكنسى يرجع إليه حتى اليوم ، على الرغم من أنه لم يبق منه سوى شذرات متفرقة .

(٢) فى الأصل باليونانية τὸ φρόνισον

(٣) هذا هو تفسير هيدجر للوجوس λόγος (الكلمة - المعنى - الكل - الواحد - القانون) وقد شرحه بالتفصيل فى دراسات أخرى وبين أنه ذلك يجمع الموجودات فى الوجود .

لوجوس (التجميع)، هارمونيا (التجانس والانسجام)، بوليموس (الحرب والشقاق)، أريس (النزاع) فيليبا (الحبة)، هين (الواحد^(١)) .

من هنا تأتي البنية اللغوية التي تبدأ بها الشذرة (١٦) وتعود إليها ، ألا وهي « تو - مى - دينون - بوتى » أى ذلك الذى لا يغيب ولا يهوى أبداً ، ينبغى علينا أن نستشف المعنى الذى تصفه هذه البنية اللغوية وأن نقسم صوته عن طريق الانصات إلى الكلمات الاساسية السابقة المعبرة عن تفكير هيراقليطس :

هكذا تبين لنا أن عدم الدخول أبداً في الاحتجاب^(٢) هو الانفتاح أو الانبثاق الدائم من (طيات) التجيب . على هذه الصبغة تنوهج نار العالم^(٣) وتظهر وتفكر . ولو فكرنا فيها باعتبارها الانارة الخالصة ، لوجدنا أن هذه الانارة لاتأتى معها بالضوء الساطع فحسب ، وإنما تؤدي كذلك إلى الانفتاح الحر الذى يظهر كل شئ بما فى ذلك ضده . بهذا تزيد الانارة عن مجرد القاء الضوء الساطع ، كما تزيد أيضاً عن اتاحة الحرية . إن الانارة هى (القوة) المتفكرة المجعومة التى تهيب للانفتاح الحر ، هى ضمان الحضور (أو كينونة الكائن ووجوده وتحقق ماهيته) .

-
- (١) يذكر المؤلف هذه الاسماء باليونانية ، وقد تقدم النص عليها فى هوامش سابقة ، فيما عدا كلمة (εως - أنواع) .
 (٢) أو استحالة التلاشى والغياب فيه .
 (٣) حرفياً : النار العالمية .

كولن ويليون

الإنسان وفقواه الخفية

